

mircea
eliade



PSIHOLOGIA MEDITAȚIEI INDIENE



Labirint

1

MIRCEA ELIADE



PSIHOLOGIA MIȘCĂȚII ÎNTRINE

SERIA «LABIRINT»

Nr. 1

Supliment al săptămânatului

«JURNALUL LITERAR»



Capetele I:

**Minerva Elade în interpretarea
plămîdă a lui Ion VLAD**

Ilustrațiile interioare și coperta a
4-a: reproducere după vol. *Minerva in-
diană* de Angelo Mozzetta, Longo-
nesa, Milano, 1888, cu aprobarea
autorului, cîmpu în mulțumire și
pe aceeași cale.

II.

Redactor de carte: Dinuțică STAMATIADĂ
Prezentare grafică și copertă: Ion PODOCEA

ISBN 963-9639-3-8

MIRCEA ELIADE

PSIHOLOGIA MEDITAȚIEI INDIENE

— studii despre Yoga —

Text îngrijit de
Constantin POPESCU-CADENI

Ca un Cuvânt introductiv de
Charles LONG
și un Epilog de
Jean P. CULIANU

Editura «Jurnalul literar»
1992

O PRIMĂ CONDIȚIE A CUNOAȘTERII

Ne spunem că numele său, «Ghade», provine din prezența Râului, alături Sare, în Muntea din rădăcina alături mare, înălțându-se pare, dar și luncă și Cămin, Numele său a fost totuși cu destinația sa.

De timpuriu a fost atârnat de deșerta de-a căminului în-
terioară dintr-un — cum a fost fîșă universală, cum a a în-
calat dintr-o în vînturi, cum va atârnat și cum a par-
ticipat spre o vreme în această ordine a, vînturilor.

Din cauza aceluia pe care și l-a prăpat, viața lui per-
sonală și intelectuală nu a fost ușoară. Din prapaz se
apare a pînă în România actuală, în înălțime, pentru a
stăruie în viața și religia îndrăgite în India, sub îndruma-
rea mareșilor și alții dintr-o înălțime dintr-o înălțime. Pe-
cunia lui spre o viață culturală și religioasă nu a fost o căutare
de salvare în viață, ci un refugiu care să-l permită a
religioasă și o reconstrucție nouă și diferită în cadrul
religiei locale, sau de mîndre, cu un scop și un
scop, și a mîndre mai profundă față de vînturile și
vînturile și vînturile în timp și spațiu.

A doua plecare, din 1942 pînă la moartea sa, a fost de
terminată de vînturile interioare. Prima, așa cum am fost
toți, în mare parte din acest an, de rădăcina și vînturile
de rădăcina, depășiri colective și mîndre, bătălii și
mîndre în vînturile locale și alții și alții, po-
lice și vînturile, a fost destinația sa să trăiască o mare
parte a vieții un loc al străne și noi — vînturile de la în
mare pe drum — Londra, Sibiu, Paris, Chicago.

Dar în timpul acestor mîndre în timp și spațiu, a tra-
ieat și de vînturile — mîndre sale înălțate despre Yoga și
jamaica, înălțându-se cu vînturile la vînturile religioase.

pe metodele de religie comparată și Mitul Eternal. Reținer-
cant. Articolele sale erudite, romanele, povestirile, era /
toate scrise în suferință și în stăruirea aceluiași mizericordie în
lume. Depășirea sa în lume era în sine un mod de a
identifica omul cu carnalul și universalul, de a face ca-
racterul atitudinii distinsă și în lume religioasă ca pe
un principiu autonom al omului. Homo religiosus de-
finiție sau poziția existențială a omului este și este
de ieri ca principiu al omului și al ființei.

El a devenit omul într-o viață în viața și în gândire ca
pe un laborant — o conștiință erudită, mărșă și viață de lu-
mă, de viață care dădea posibilități noi și încredere
prompție. După asta, probabil, mai mult decât orice din
prezenta atitudinii religioase adaptate de omul modern,
nu a cedat niciodată încrederea cerând permisiunea
sau a conștiinței în sine. Și niciodată nu a pierdut su-
perioritatea de tip imperant al omului, altă de co-
nștiință și mai rău decât din Occident care au acces în
născut.

Intuiția sa este dintre cele mai riguroase : era obș-
tul de rigore / Dar exista și Eliza hermeneutică, care
era după el în caracterul lui «Altarea» să-l scrie
și să-l scrie. El ne-a permis cu gândirea academică
este «pe cele de a se potestăta pe celălalt». Intuiția
în propriile lucruri și ignoranță, de pildă, problema mării
și soluțiile gândirii orientale, sau refuzul cu încredințare
și rezonanță „suflet” în afară de cele ale civilizațiilor
interne, în ciuda experienței omului primitiv sau a omu-
lui ca membru al societăților tradiționale.

Metoda hermeneutică nu a fost însă, pentru el, un sim-
bol prețios și nou — a fost, în orice caz, sim-
bolul de viață. Cu studenții săi era bun, blând, înțelept,
mereu preocupat de ei. Nu se afla să părăsească, nu
mai în legătură cu fapte dar și cu erudiția, erudit, stu-
diu, căpătii, căpătii, căpătii și, în special, comunită-
ților, căpătii și căpătii lor ar putea exprima
un sentiment profund și nou al lumii. La urma urmei-
lor, Eliza, marele intuitiv, e cel care, venind pentru prima
oară în această cunoscută universitate, era simț de omul
natural încă a mărturie că a fost impresionat la început
de eveniment pe simțurile domeniului său înțeles în com-
parativă ; era pentru el un moment al unei atitu-

maie atitudinea pe care o amputăză creșterea omului pe aut-
matism în ordinea cosmică.

Acuma atitudinea îndrăcită a păgânului sau a primă
civilizație a cunoașterii. Nu e de mirare că îl alina pe
Gordius și pe Nisibis Chasius (ca a sa De doctis ignorantia
in specie). Iustitia este cel care e conștient de pro-
prie sa ignoranță în cazul lui Mircea Elade, istoricul re-
ligiilor, cău conștient de ceea ce nu știe și astfel a parte
din varietate în auto-cercetare de a găsi totuși răspuns ale
conștientului.

Se-a interesat pe s-a discutat mult despre demnitatea
omului și a operei lui Elade. Am de vârstă înaintă și sen-
sibilitatea că a speculă mediocritate obișnuită, înconștient, de exis-
tență umană. Dar nu este așa! A fost un intelectual im-
placabil în viața romantică, iar la Paris a frecventat pe
sua dintre cei mai renumiți gânditori și critici. Ceea ce
se poate de din nou e este preocuparea lui pentru libertate
și creativitatea umană și sentimentul său că astfel de
moduri de existență nu pot fi introduse ca și în or-
dinea dată de societatea modernă sau de statul modern.
Sua acțiune poate să vadă, toate marile națiuni, de la
primul în Zea, au fost impuse de o magistrală mister
care e actuală și eficientă mai adânc și mai categorică a
modelului de existență umană. Total depinde de ce se
intelecte prin libertate și care se dezvoltă ca și în omul
El a căut să înțeleagă ca și în altele întrebări, nașterea și
deci, a fost de problemele fundamentale ale existenței
noastre în ogăni întrebări, nașterea și deșină nu sunt
prezente doar în marile sisteme ale gândirii chinare sau
măreș, dar și în viciile primare și în propriile noș-
tre măreș sau chiar, mai în experiențele și experiențele
primarelor, tecușilor și complicităților noastre. Dăruș-
măreș și descoperirea marilor via a existanței umane, se-
rămintele în lucrurile ca model de a primi materia umană
dint nașterea ce l-au făcut să se îndrăgă de schizofrenia joasă
ale gândurilor umane și utopiei.

Mircea Elade: Marile său a fost totuși cu deșină și deșină.

Spemanta și viciile au ca fost ca, prin limba cunoș-
tării, să redigăm dintr-un spirituale a speciei, să efu-
gem să înțelegem model de a și al omului ca homo reli-
giosus. De data aceasta, într-o meditație nouă, îndrăgim
impulsiile noastre și totuși în afara lor, astfel le-ai totuși.

într-o specie nouă și al primăii a nouă națiune a libertății și a păcii.

Acumula este menținerea pe care ne-a Mărește. Pentru marea asupra noastră și opere sale în anul care vor urma. A fost un mare buclat, un set, pietre, profesori și colegi în-
bit — un buclat, în viziunea dăruirii Apus

O mare lărmă a păcii lărmă ! *

Alina nu mai e cu noi, dar cel care îl cunoaște și-l
înțelegem suficient lungă viața, prețuindu-l pentru
a sfârși viața. Trăiește pentru noi în toate mediile cultu-
rale unde există o anume fundamentul condiției umane.

28 aprilie 1986, Chicago

(Petiție adresată de Căminul Pieșei)

Charles LONG

* Am încercat să vedea ceva din modestia și din stilul
lui Marcus Khado în forma și conținutul acestui «slogan».
Am compus discursul pe cîntec din înțelegerea căutării lui
fost drag.

Maia lărmă de toate, pădurea lui pentru cultura sfîrșit,
expesia «O mare lărmă a păcii» are o mare apăsătoare
punctelor din pădurea lui și este rădăcină sau de oare
mai mare un animal mare, elefant sau girafă.

Unaltă țară arhaică vine de la aborigeni australieni
care, în societățile lor prin natură, dețineau un regim
fără de posibilități cu ei înșiși și cu ei, etc. Pentru
Khado cîntecul era homo religiosus. Dăruirea acestui cîntec
ei a fost capabilă să treacă prin mai multe mijloace
care i au permis să se orienteze asupra în diferitele țări
în care a trăit.

O altă țară este cea a păcii de nouă pentru a găsi
comoditatea actuală nouă, inițial în India, apoi pretutindeni,
dar înțelegerea a existat sentimentul că «comoditate» se
afară în țările de aborigeni în România, iar apoi destinați
patriei cu libertate absolută.

Maia pot fi găsite, și alte țări în «magazin», care vor fi
recunoscute de obicei religioasă : las în acuma lor acuma
acuma.

PRECEZĂRI EDITORIALE

Textul pe care-l tipărim acum nu reprezintă o lucrare scrisă pentru a fi publicată sau stare de Mireasa Elade. El este o formă abreviată a primei versiuni, redactată în limba engleză, dintr-o manuscrisă despre Yoga, concepută și realizată în doar una cind Hîndu cercetător român cunoscut în India. Deoarece nu a fost acasă de a scrie drept timp de destul la Uspenskiya din București.

Revenind prin anul '74, pe cînd alături investigații în fața documentelor și respective instituții de învățămînt, cele de doctorat a fost publicată de către noi, cu avertimentul autorului, în *Tricentenul Revoluției de la 1848* a Mariei Elade, între anul 1982 (Nr. 1, ianuarie-martie) și 1985 (Nr. 2, aprilie-iunie) 15 exemplare din numărul finalizat au fost legate în volume cu cărțile lui Hîndu în începutul anului 1986 și destinate membrilor bibliotecii din țară și străinătate. După regredul nostru, Mireasa Elade nu a mai putut să scrie starea într-o operă de carte, care lăsa cum vine să completeze noua bibliografie a operei sale.

Care stările textul *Tricentenul de la 1848* a lui Mireasa Elade are în mod foarte certitudinal ca se găsește în fața unei lucrări de carte volumare, se realizează fără în dubiu un moment de stare în literatura mai exactă a formării personalității științifice române. Ea reprezintă de fapt, prima sîrmă științifică de largi dimensiuni, prin care Mireasa Elade abordează în cariera sa domeniul comparat al cercetării comparate a istoriei religiei și, în același timp, marchează cea dintîi confirmare oficială a rezultatelor unei întinse investigații documentare, întreprinsă de fecundul remanier și scris în preluarea studiilor sale în India.

Referindu-se epistolar din vremea pentru el strălucitei
măturării ulterioare — fără a mai lua în considerare
deosebitele merite datorate de reputația anter a roma-
nului Matrovi — încă să se înțeleagă ca temă de doctorat
într-o etapă în dezvoltarea științei Mirova Klada. În
realitate însă, privind în perspectiva întregii sale creații
științifice, s-ar putea spune că acest text devine o cale,
inaugurată singur în afara marelui rețut interesat în sine
primară, însă indispensabilă a elaborării unei monumentale
opere.

Publicat în 1938, Yogo, amestec sur însoțit de la
mădure adunare. Mirova Klada se găsește în Académie-proje,
cu trei volume, două în engleză, cu 1931, a fost ampliată și
trădat în limba rusă pentru, cu 1932. Le texte fran-
çais a été rédigé d'après la version française par M. St.
Klados. * Avem pentru valoarea reflectată românească,
sau cel puțin o parte din ea, de la care, prin succesele
necesare și rezistența științelor a ajuns după aproape
trei decenii la renașterea, reprezentată total de cercetările
mondiale. Pe baza ei putem considera de asemenea că 1938
de doctorat va diferenția simțitor cu marea sa structură,
dar și cu modalitatea de abordare a problemelor dezvoltate
și analizate, de monografia tipică în 1938. Conținut, deoc-
amdatărilor naturii și temă de doctorat, intitulată Pu-
blicarea marelui rețut — (deci deși Yogo —,
devine un text independent, ce poate fi consultat cu
mare în aspectul cu meritele și valoarea lui merite per-
sonale în care a fost scris. Stăruie în strict științific, cu
o expunere concisă, aproape didactică a bibliografiei
entire, scrupulozitatea metodică înscrisea orice textele
sură de așezare, reducând apăsările atât de dragi științelor
entire doar la concentrarea opiniilor acreditate în studiile
științifice ale vremii, nu face credibilitatea înveș de pe
starea riguroasă credite a științei.

Tema de doctorat cuprinde tot filo dactilografate,
structurată în 7 capitole și un apendice (conform Tabeli
de referință), a fost susținută de Mirova Klada, în 1938, la

* În notațiile rusești din Șantur (Ed. Cugetarea, 1938)
glăm, de altfel informații diverse asupra marelui acor
în prime redacții.

Facultatea de Filosofie a Universității din București. Textul acestei nomenclaturi este precedat de un succint Curriculum vitae.

Traducerea textului s-a făcut în conformitate cu normele ortografice în vigoare. Parantezele a fost și un schimbarea fapt. Am respectat totodată unele particularități morfologice, specifice vorbirii autorului (mai degrabă ale epocii), astfel, am conservat *dușmăgul* și, la genitiv-dativul singular al substantivelor feminine articulate enclitic (ex. *prăpădurea*, *metafizicelor* etc.), precum și forma veche a prezentului indicativ, în persoanele I singular și a III-a plural de la verbul a fi.

În general, se poate vorbi, în *Mircea Eliade*, de un adevărat simț de perspectivă al evoluției limbii literare.

Tema de doctorat are avantajul, și meritul, totodată, pentru noi cel puțin, de a fi scris în limba română, limba maternă a lui *Mircea Eliade*. Acest lucru ne face să trecem cu vederea peste faptul că, în mod firesc, sub raportul cercetării, pe aproape toată durata. Pentru completarea și corectarea informației științifice îi trimitem pe cititor la capitolele scrise de autorii indieni în ultima sinteză reprezentativă a lui *Mircea Eliade*, *Iderica credințelor și ideilor religioase* (București, Editura Științifică, vol. 6-III, 1981—1982).

Nu putem încheia aceste rânduri explicative fără a adresa mulțumirile noastre doamnei Ștefana Trușcă, șeful serviciului de arhivă al Universității din București, care răspundând solicitărilor noastre a interesat publicarea textului de doctorat a lui *Mircea Eliade* atât în revistă cit și în volum.

Constantin POPESCU-CADAM



PSIHOLOGIA MEDITAȚIEI INDIENE

MIRCEA ELIADE — Curriculum vitae

Născut la 9 martie 1907 București 1.

Absoalve liceul în 1925, curs real și modern.

Locuiește 2 în filosofie în toamna 1928, cu o lecție despre *Filosofia Renașterii* 2. În primăvara 1928 lucrează la Roma cu prof. Giovanni Gentile (*Istoria creștinismului în primele patru secole*).

În toamna 1928 pleacă în India, înscriindu-se pentru doctorat la Universitatea din Calcutta, Department Of Letters, secția Filosofie orientală.

Lucrează cu prof. S. N. Dasgupta până în toamna 1930, pregătind o lecție de doctorat asupra *meditației Yoga și noua lexie tehnice a filosofiei indiene*. În septembrie 1930 pleacă pentru șase luni în Himachal, pentru a colecta informații asupra tehnicii meditației.

La întoarcere revine la Benares, luând la Smith College.

În vara 1940 fîur primul curs de istorie comparată a religiilor la Universitatea din Vishva-Bharati (Shantivanerai). Fîur comunicări la Congresul orientalistilor din Lahore (decembrie 1930). E ales membru activ în Asiatic Society of Bengal. Colaborează în „*Recherche Religieuses*” (Roma), „*Revue de Philosophie*” și „*India Historical Quarterly*” (Calcutta).

Lucrarea de față cuprinde rezumatul cunoștințelor a pîrții I dintr-o monografie asupra contemplației indiene, redactată în limba engleză la seminarul de filosofie orientală de sub conducerea profesorului SURENDRANATH DASGUPTA de la Universitatea din Calcutta.

CAPITOLUL I (Preliminarii)



1. Obiectul acestui studiu e interpretarea istorică religioasă și discutarea filosofică a unui larg număr de fapte, cunoscute în India sub termenul generic de *Yoga*. Înțelegem prin «fapte» orice manifestare concretă a unei experiențe, fie ea individuală sau colectivă, precum și orice opinie sau judecată, fie ea fantasmă sau reală, formulată asupra acestei experiențe. Un eveniment istoric, un mit, o filosofie sau o practică — în alte cuvinte orice specie de evenimente și documente — sînt fapte. Prin expresia «interpretare istorico-religioasă» înțelegem efortul de a surprinde relații organice între serii de fapte religioase, indiferent dacă aparțin sau nu aceluiași mediu geografic și arheologic cointerdependente istorice; de a le descoperi originile și semnificațiile lor religioase, indiferent de acrescențele lor culturale; în sfîrșit, de a documenta devenirea lor istorică, devenire care înseamnă pur și simplu viațuire sau supraviețuire, indiferent de progresul sau degenerarea lor. Prin expresia «discutare filosofică» înțelegem efortul de a asimila și judeca conținutul acestor formulări scrise care implică aut-

multe probleme de ordin universal (d.p. viața, sufletul, creația, problema răului etc.) și anumite soluții consistente, indiferent de gradul de sistematizare a acestor soluții.

E firesc, așadar, că punctele de vedere sub care vom privi aceste fapte, ca și metodele pe care le vom aplica — sunt necesar deosebite. Capítolul dedicat filosofiei Sankhya și Yoga e lucrat din punctul de vedere al istoriei filosofiei; restul capitolelor sunt scrise din punct de vedere istoric-religios, patologic și antropologic. Socotim necesar de a atrage atenția asupra pluralității metodelor aplicate la această monografie, pentru a preîntîmpina orice neînțelegere și a introduce, în același timp, surprinzătoare complexitate a subiectului. Yoga e un fenomen atât de stuca și cuprinde o atât de variată și înegală istorie încît orice exclusivitate în metodă e, cel puțin, neîntîmpinată. Ea nu poate fi judecată printr-un singur specimen, fie acesta chiar excelența expunere ortodoxă și clasică a lui Patanjali.

Există și alte dificultăți în tratarea fenomenului Yoga. Ele sunt inerente însuși temperamentului și pregătirii cercetătorului european, și aparține în general metodologiei istoriei religiunilor. Un temperament extrospectiv va culege din vază și haotică masă de materiale aspectele lor fixate, rigide, obiective; va sfîrși asupra valorii etnografice a variațiilor acestui fenomen (fiziologia mistică, excesele ascetismului, elementele primitive ce supraviețuiesc chiar în alte forme de religiozitate, etc.) sau asupra interesului filologist; va încerca să stabilească filiații între texte, să precizeze cronologia sistemului, să descifreze împrumuturile etc. Dim-

potrivă, un cercetător excesiv introspectiv va neglija tot acest material și va specula asupra valorii intime, introductibile și evanescente a practicilor și metafizicii, care sunt cunoscute sub termenul de Yoga. Fără îndoială că ambele atitudini sunt necesare înțelegerii oricărui fenomen religios, pentru că istoria religiunilor nu e nici simplă filologie, după cum nu e nici vag teozofism. Dar nu e mai puțin adevărat că fiecare dintre aceste două metode se cere controlată și controlată ca să se poată obține rezultate vrednice de efortul depus. Altminteri, printre o exagerată apăsare extrospectivă, această specie de spiritualitate ur apăsă o simplă înșirare de termeni incoherenți (se cunoaște elasticitatea vocabularului amskiit) și de construcții speculative absurde (absurde, mi se pare s-ar putea să difere considerabil de atitudinea noastră poziții filosofice). La printre o aplicare singulară a metodei introspective, acest fenomen ar fi bolii de organismul cultural care l-a produs, ar fi recunoscând urșilor și sfârșind documentele istorice.

Nu e locul să stăruim aici asupra acestor esențiale descrieri de metodă, dar nu e mai puțin adevărat că importanța lor e reală, iar ignorarea lor adăugându-se și cele mai bine intenționate și pregătite eforturi; probă, literatura critică a istoriei religioase, la marea ei majoritate seriosă de filologi sau antropologi cu excelențe însemnate de expresă, dar extrospectivă înrădăcinată și astfel ignorând total anumite valori și relații intime ale fenomenelor studiate și paralela între structura geometrică și cea algebrică poate sugera numai desoțirea neosozologică între cercetările istoriei religiunilor. De altfel, extrospectiv și introspectiv sunt realități se

depășesc însăși cadrul culturii și, cel puțin în părerea anumitor psihologi, împart întreaga experiență umană. Dară am atins această problemă — cu implicații mult mai largi și consecințe mult mai grave decât s-ar băni la cea dintâi privire — am făcut o temelie pentru a justifica metoda adoptată în această lucrare, care nu e nici operă strict filosofică, nici tratat de istorie al filosofiei, ci o colaborare între aceste două discipline, precum și triarea rezultatelor din punct de vedere al psihologiei; toate acestea pentru a putea reconstitui și înțelege un fenomen religios și o atitudine mentală predominantă în India, reprezentative nu numai unui sistem filosofic sau ale unei experiențe religioase, ci ale unei întregi culturi. Pentru că, după cum se știe și după cum va ilustra din belșug această carte, Yoga e o categorie specifică a spiritului indian și un instrument de exprimare a sentimentelor din problemele lui.

Termenul Yoga își are îndobzie două sensuri, acceptate atât de către orientaliștii europeni cit și de tradiția scriptă sau orală a Indiei: primul, general, se referă la orice specie de unceală și practică mistică, oricare ar fi școala filosofică sau religioasă căreia îi aparține; al doilea sens, propriu, denunță doctrina spirituală și tehnica psihofiziologică a sistemului (sârinas) lui Patanjali, edificat și rezoluționar unui anumit număr de formulele cunoscute sub numele de Yoga-Sutra. Avupra datei acestui tratat ca și asupra epocii autorului său, orientaliștii n-au decis încă. Sub forma pe care o avem astăzi, Yoga Sutra nu poate fi mai veche de sec. III-lea î.Hr., nici mai recentă decât sec. III d.Hr. Dar această incertitudine cronologică nu întinsece orien-

țarea acestui studiu, care nu e istoric-religioasă. De altfel, noi credem că s-a știut prea mult, în lucrările orientaliștilor, asupra importanței cronologice literaturii filosofice, lasându-se în umbră filiața esențială dintre idei și experiențe, singura care poate lumina cursul gândirii indiene și evidenția valoarea culturală a unora dintre rezultatele ei. În cazul nostru, Patanjali începe mărturisindu-ne că nu face altceva decât «să editeze și să corecteze» (sloka yogaśāstrasam, Y.S. 1, 1) schemele dogmatice și indicațiile practice ale Yogii; care, după cum vom demonstra în cursul acestui studiu, existau mult înainte de Patanjali.

Acorda-mă așadar o privire Yoga Șutra a lui Patanjali care, încă o dată, e numai un editor intelectual al unui material florent de abstracție și practică. În ceea ce privește Yoga în sensul larg, popular al termenului — sunt motive să credem că ea e o disciplină universală în India (de unde, probabil, s-a deplasat, cu inevitabile modificări și pervertiri, în alte părți ale Asiei), o dimensiune specifică spiritului indian și o terapie conservată, întrucât societatea comemorată cerea de spiritualitate atât de organizate poporului indian. După cum vom vedea, indian nu înseamnă numai obiceiul obârșit arione. Pur ariane sunt numai instituțiile și riturile vedice. Se află, însă, nemulțumiri ale costuri sociale și curente spirituale alimentate de-a dreptul din viața populară, în trunchiul ei majoritate ne-ariană și ne-arianizată. Ceva mai mult, se pot îndoa anumite scheme sociale și atitudini mentale în fața lumii și vieții — de natură precis pre-ariană. Aceasta nu înseamnă într-adevăr că sunt inferioare instituțiilor sacre și profane ale arienilor vedici. Dimpotrivă,

cum se întâmplă întotdeauna când se săfăşuieşte un contact istoric, direct şi statutar, între două popoare, dintre care stăpînitorii sînt inferiori cultural-istorice stăpîniţilor — cuceritorii arieni, asemenea dorişilor în *Ilhada*, au împrumutat civilizaţia materială şi rafinamentul cultural al aborigenilor.

S-a scris destul de mult despre ce sînt cuceritorii arieni din India, dravidienilor; problema nu este nici acum închisă. Mai gravă şi mai însemnată e, însă, problema relaţiilor dintre arienii vedici şi civilizaţiile preistorice de pe Valea Indusului, ale căror resturi de la Harappa şi Mohenjo-Daro au început a fi degropate de cîţiva ani şi comentate recent de Sir John Marshall. Problema acestor relaţii are un deosebit interes pentru studiul nostru, între altele prin faptul că la Mohenjo-Daro s-au descoperit admirabile statui de păstă reprezentînd poziţiile corporale şi expresia facială a yoghinilor. Acum, deşi despre Mohenjo-Daro nu se ştiu prea multe, se ştiu bine următoarele lucruri: că civilizaţia Indusului precede, poate cu mîi de ani, venirea arienilor vedici; că, deşi nu e exclus să fie ei înşişi arieni, căi care au creat civilizaţia de la Harappa şi Mohenjo-Daro sau participă în sistemul social al arienilor vedici şi sînt în afara zonei brahmanismului; în sfîrşit, e neîgduşă similitudinea cu rasi şi civilizaţia sumeriană. Vom reveni asupra acestor revelaţiare documente de la Mohenjo-Daro, dar concluzia o putem anticipa: fenomenul Yoga e pre-arian, nu aparţine civilizaţiei vedice-brahmanice ci culturilor preistorice din Valea Indusului. De aici conflictul, pe care îl vom nota alura, dintre sacralitatea brahmanică — a sfîşpilor oficiali — şi practica, eretică, a Yogei Dar, cu timpul, Yoga e asimilată de către societatea pri-

ană, în cele din urmă — după o rezistență pe care cărțile sfinte o păstrează prea bine — chiar de către rasta brahmană. Ceea ce vom să sugerăm dintr-un început e rătăcirile de o lungă mileniilor și universalitatea acestui fenomen ale cărui rădăcini se găsesc în preistorie și ale cărui roade [se văd] pecu-
tuțind-se în India medievală și modernă.

Repetăm, aceste considerații se referă numai la practicile mistice populare ; rezistența lor milenară se datorește în primul faptului că aparțin rasei și preistoriei non-orientale, care constituie majoritatea poporului indian.

2. Sensul și rațiunea de a fi a oricărui fapt religios e, fără îndoială, încercarea de a armoniza conștiința individuală cu conștiința supremă, fie ea exprimată ierarhic, în creație, fie deasupra categoriilor ierarhice, în Crenier. Iar răscol ritualurilor sacrificiale, al ceremoniilor religioase publice sau familiale, al penitențelor și totuși paraphernalia religioasă — e totuși stabilirea sau restaurarea acestei armonii, pierdute sau alterate prin păcate individuale sau colective. La rădăcina oricărui ritual religios ca și a oricărui ritual prin care se cere clarificări — se găsește același sentiment al căderii, al păcatului, al greșelii.

Ritualul poate fi accentuat fizic și, în aparență, lipsit de conținut spiritual, sau poate fi o subtilă interlecție. De fapt, istoria religiunilor prezintă un număr considerabil de variațiuni ale acestui act esențial, dar la temelia tuturor se descoperă aceeași măloare a sufletului individual rapt din armonia originală între el și creație. Sistemul sideral cu armonia lui perfectă și eternă, trecuție nostalgia armoniei

și mijloacele admirabile comparații pentru a exprima necesitatea de a fixa o asemenea armonie absolută între sufletul individului și Creator.

Sub prodigioasa ei varietate de forme și experiențe, religiozitatea indiană trădează aceeași tendință a integrării conștiinței individuale într-o ierarhie superioară de conștiințe, ale sufletelor, morților sau zeilor — sau în ierarhia supremă a Creatorului, Brahman. Imensa organizare a ritualului vedic nu înseamnă decât asigurarea acestor raporturi armonice față de nemăsurate puteri (zei, sufletele morților etc.). Ritualul religios nu perpetuează numai unitatea intimă a organismului social, nu facilitează numai participarea individului în societate — ci asigură de asemenea o participare post-mortem într-o ierarhie superioară existenței umane, supraviețuind totuși prin faptul că, în desăvârșire de aceasta din urmă, se află deasupra posibilității de dezacord, de disociație, cu alte cuvinte deșapăra „păcatului”.

Înaltă metafizica indiană — ca să traducem prin „metafizică” termenii de vidya, jnana etc. — nu înseamnă nimic altceva, cel puțin în epoca sa creatoare, ante-scolastică, decât acordarea principelui „intelectual” individual cu eterna conștiință a lui Brahman. „Păcatul” e ignoranța, călcarea, pierderea acestui acord fundamental între conștiința individuală și conștiința universală — care, evident, esențial sunt identice — iar dezrobirea de păcat, mântuirea, e regăsirea acestui acord. Majoritatea sistemelor metafizice indiene (darșana) se reduc la o soteriologie de ordin superior, la această armonizare între atman și Brahman. Iar, mementa a două su-nete într-un acord, această armonizare conduce la contopirea lor.

În literatura ca și în tradiția orală a Indiei, termenul de Yoga e unul dintre cei mai comuni. După cum vom vedea, înțelesurile acestui termen nu variază simțitor; cert, însă, e că sensul inițial și fundamental e o practică mistică de armonizare sau unire între sufletul individual (purușă; în general masculin) și conștiința supremă (Ishvara; în general Brahma). Că această unire mistică e adesea o trană iluzorie cauzată printr-o rafinare a conștiinței normale, prin practici aberante și absurde -- ne dovedește nimic altceva decât variațiile originare (non-ariene) sau degenerările ulterioare, inevitabile într-un mediu atât de eterogen și într-un climat spiritual care adesea confunda perfecțiunea cu amorul. Ca oclăre albe din descoperirile dușmice și creațiile ale spiritualității indiene din epoca post-vedică, structura sistemului Yoga a cunoscut fazele ei de afluire și maturizare, invadată și influențată toate domeniile mistice și filosofice până ce s-a solidificat într-un cadru de formule, s-a detașat într-un secretism incert sau a degenerat în alianțe cu faze inferioare.

E imposibil să se spună cu precizie când a început istoricește Yoga în gândire și practică indiană. Ipoteze asupra originii ei, după cum am văzut, se pot face și cu oarecare valoare critică. Dar structura intimă a concepțiilor Yoga e, am spune, însăși structura spiritului indian. Psihismul violent în aparență, e psihismul indian în genere: existența e o vală a plingerii, durerile întrec cu mult numărul plăcerilor, și chiar voluptatea, prin caracterul ei fulgurent și evanescent, e o durere. Răul e dominat de aceeași lege a faptelor și retribuțiilor (Karma), orădar nu e un sfârșit, nici o fărâncire eternă. După

un suferință durabilă de viață, cei ce sălășăuiesc în rai sunt nevoiți — prin forța impersonală, fizică, a Kar-
mei — să se reintreacă în ciclul pământean. Așa
că, înșiși perfecțiunea morală și logica împlinire a
datoriilor religioase (sacrificii, rituri, rugăciuni etc.)
dăruind omului numai o provizorie suspendare des-
upra durerilor pămîntene — nu folosește la ating-
erea absolutului și eternei liberări (mukti). Pesimis-
mul acesta — a cărui violență și disperare e numai
aparentă, după cum vom vedea — aparține conști-
inței indiene, și el a fost acceptat și asimilat de
toate sistemele metafizice, adică de toate eforturile
organizate de a înțelege firea sufletului, relațiile
lui cu lumea înconjurătoare și a sugera o metodă
practică și conștientă de a-l înălța la olimpiana-l
placiditate inițială. Cînd Yoga se manifestă ca o
socială organizată, urîndu-și o filosofie și o tehnică
transmisă rituat din genera în genera — această stăru-
indă deconsolată în fața lumii se găsește expusă cu
o argumentare solidă și o proaspătă serie de ilus-
trări. Probabil că rădăcinile pesimismului indian se
găsesc în epoca imediat postvedică, într-un timp de
profunde transformări și crize religioase, cînd sim-
bolismul vedic se descoperă inadecvat, teoriile și
practicile sacrificiale inutile, iar idealul societății
ariene incapabil să satisfacă necesitățile tot mai ar-
zătoare ale glindirii și religiosității unor anumite
temperamente. Probe istorice ale acestor crize și
descoperiri se găsesc în cele două *Upaśhade*, cînd
rege și înțeleptul caută uncer absolutul, substratul
ultim al acestei lumi fenomenice, sau restul acestei
vieți, sau adevăratul suflet al cosmosului — și ajung
la rezultate care vor influența secund întreaga isto-
rie a filosofiei indiene (cfr. studiul nostru din Re-

vista de Filosofie: Ce e via și ce e moartă la Upanishade). A înțelege firea și eternitatea propriului suflet, a descoperi identitatea sa funcționară cu unicul suport al Universului (satman-brahman), a privi cu simpatie dispreț fațada terestră a semenilor — erau câteva din problemele practice ale Upanishadelor. Practice, întrucât atingeau viața și rosturile sociale ale celor ce șile purtau. Nu erau — cum n-au fost niciodată în India — simple exerciții mentale, ci un efort integral, de izbîndă cîrîndă depîndă izolîndă sau mînarea vieții însăși. Aceeași problematîcă e prezentă și în cele dintîi probe scrise ale filôsofiei Yoga. Plecînd de la relativitatea feticilor terestre și preponderența durerii de orice fel, Yoga, esențînea Upanishadelor, încearcă să elibereze sufletul din ciclul fenomenelor și să-l fixeze, printr-o purificatoare elevație contemplativă, într-un plan de valori absolute și eterne. Această «elevație» și «fixare», firește, e traducere în noțiunî familiare gîndirii europene a unui proces a cărui specifică originalitate se va releva în cursul acestor pagini.

3. Yoga înseamnă propriu-zis «unire» (de la rădăcina *yuj* — «a lega împreună», «a înec», «a înfrîna», «a înfrîna»), fie o unire mistică a sufletului cu divinul, fie o restaurare a autoconștiinței ultime, autonome, nealterate de experiența mentală. Cînd un text indian semăntă prezența de Yoga, el se referă fie la tratatul clasic al lui Patanjali, fie la orice tehnică filôsofîcă (vezi lîmuri îndată ce înțelegem prin acești termeni) prin care se obține *samâdhi*, adică autonomia supremă a spiritului descîlțat de experiența simțurilor și a rașunî, o stare transcendentă, nădă, nealterată, pură autoconștiință.

Dar Yoga s-a manifestat istoriceşte sub o varietate de practici şi guşee, datorate în parte eterogenităţii proprii stratificării etnice indiene, în parte dezvoltării şi modificării anumitor concepţe sau experienţe iniţiale. Se întâlnesc, de pildă, anumite practici de fiziologie mistică ce trădează un evident caracter primitiv : se întâlnesc de asemenea accesorii tehnice pentru practicarea transei, care dovedesc abilitate şi profunde cunoştinţe ascetice ; şi sub acelaşi nume de Yoga s-au transmis desăvârşite producţii de filosofie ascetică, tratate practice de misticism care, deşi diferă considerabil de misticismul european, merită atenţia şi simpatia oricărui cercetător al variaţiilor religioase. În cele din urmă, lexicul tehnic al yogei clasice asimilează în epoca buddhismului evanescent un sens lairic, adică de un simbolism adesea erotic şi de o lucrerie puritate ceremonială. Toate aceste variaţii — şi nu am notat decât câteva din ele — s-au născut şi evoluat sub acelaşi termen generic de Yoga. Dar stratificarea şi interrelaţiile acestor şcoli au fost încă prea puţin studiate până în prezent, şi o privire de ansamblu nu s-a făcut încă. Atenţia generală s-a îndreptat numai asupra yogei clasice, expusă de Patanjali în *Yoga-Sūtra* şi comentată de Vyasa şi Vachaspati Miśra. Într-o măsură deosebită de Patanjali au existat practici yogice şi chiar scheme teoretice care să exprime valorile metafizice acordate experienţei sufletului şi lumii, acatisme magice. Yoga e prezentă şi în *Atharva Veda*.

A urmări desfăşurarea acestor practici şi consolidarea implicaţiilor lor metafizice e scopul studiului de faţă. O privire generală asupra subiectului oferă câteva date importante şi pune câteva probleme pe care vom încerca să le soluţionăm. Se observă rela-

șile dintre teoria și practica sacrificiului vedic și Yoga ca substitut al lor; de asemenea originea ei istorice se pot trasa fie în mistica și magia pre-ariană (incercarea de a obține tranșa prin grosolane mijloace fizice, înțocăiri sau ascetă cruntă), fie în ascetismul aihavanic (se cunoaște antichitatea și primitivitatea conținutului acestei cărți, *Aitareya-Veda*, deși redactarea ei e posterioară *Rig-Vedei*). Și se poate observa încă un fapt: dinamica acestor idei și a acestor experiențe, posibilitățile lor de a dezvolta, amplifica, perfecționa. Ceea ce e Yoga în perioada imediată post-vedică nu e același lucru cu Yoga din *Upanishade*, sau din *Patanjali*, sau din *Bhagavad-Gîtă*. Teoria se consolidează metafizicește, încercând a exprima noțiuni mai adânci și experiențe mai subtile. Practica se reformează, un trînz sumăr îndepărtînd mai întâi mijloacele grosolane de pierdere a conștiinței normale, apoi încercînd o organizare a tuturor activităților tehnicii meditației, purificîndu-le, interpretîndu-le, căutîndu-le implicații teoretice. Yoga, așa cum e găsim în tratatul lui Iștanbuli, mai ales așa cum e comentată de Vyasa, se prezintă drept un organism viu și matur, care trădează un lung aprentisaj teoretic. Continuu evoluție și amplificare, perfecționare și colaboreare a acestui organism teoretic-practic ce poartă numele de Yoga, e o dovadă a valorii sale creatoare în viața spirituală a Indiei, a eficacității sale în aridul antrenament ascetic. De altfel, în filosofia indiană (deși uzăm aici termen cu anumite rezerve) se găsește anumite concepte care sunt învestite cu nesiemele posibilități dialectice sau practice. Acea ecuație metafizică atman-Brahman întrevăzută în anumite imnuri vedice, instaurată de *Upanishade* ca singura

realitate și singura soteriologie, fondată dialectic de către sistemul Vedanta — a fost o feroceită descoperire. India întregă doborâse acestei identități fundamentale; și caracteristica Indiei e întrucât traveziul ei neîndurat de a realiza, actualiza, actuala ei-așie, căci, după cum am mai spus, India nu prețuiește decât acele adevăruri care se pot realiza în însăși viața gânditorului.

Yoga a fost una din aceste descoperiri ferunde ale spiritului indian, și a ajuns sprege o dimensiune specifică a sa. Într-adevăr, experimentarea yogei — în sensul pe care îi arată această lucrare — aparține cu desăvîrire structurii indiene. Dar rămân de cercetat procesele istorice prin care s-a întocmit Yoga, necesitățile pe care practicile ei le satisfăceau, problemele metafizice în care răspundea teoretică ei. Probabil că Yoga a început prin a fi un proces de interiorizare a ritualului, un substitut personal și intim plexelor sacrificiului vedic — asemănându-se în acest sens Upanishadelor care, în începuturile lor istorice, nu erau altceva decât tratate ascetice învățând anumite meditații prin care riscul, victualul în păduri, se puteau dispensa de complicatele și costisitoarele sacrificii vedice. Sub aspectul lor primitiv-magic, practicile Yoga tindem numai la o posesiune electivă, directă și concretă, așa cum era aceea obținută prin puterea ascetismului (*sapana*), dar erau de modie cel și o interiorizare a sacrificiului (în loc de unul turnat în focal ceremonial, se sacrifică răsuflarea prin ritmarea și spațierea ei etc.). Pentru înțelegerea acestor origini, e necesar de cunoscut problematica sacrificiului indian — ale cărei substituite au fost Yoga și Upanishadele — precum și situația culturală a Indiei din epoca post-vedică.

4. Ritul, ca și rugăciunea, e un act religios indispensabil oricărei încercări de actualizare, de re-trăire concretă și imediată a unuiului relații dintre om și zeu. Ceea ce era potențial și ideal, ajunge co-incident și pozitiv în ră: participarea individului într-o senzație transcendentală, fie simpla zeu tribal, fie dumnezeul religiilor revelate. Rugăciunea e na-mal o interiorizare a ritului, o comunicare directă între om și zeu. Numeroase alte specii de interiori-zare rituală se întîlesc în istoria religiilor, în lunga și strania istorie a tranziției simbolului, sau ideii, sau mitului divin — în experiență și în repetarea acestei experiențe. De pildă, o bună parte din mis-tica islamică e o interiorizare atentă și riguroasă a practicilor prescrise de Koran. Recitarea globală (ğırfaq) a acestui text revelat, adică o lectură inte-grală și continuă, acordată la recitarea în coman și cu glas tare (dhırrafakl anırt) în ședințe numite *şafahat al dâker* («-re-amintări-), culminând în *şema*, «-cantorio-», «-concert spiritual-». Şema e un exercițiu religios ce favorizează și o exaltă la nivelul lui de activitatea afectivă, încercând să producă un raport liturgic cu Dumnezeu, reactualizând, datorită psi-modelui colectiv, dialogul indirect dintre om și Allah, substratul sacru al misticii islamice. Vom avea prilejul să revenim asupra acestei interiori-zări liturgice în Islamism.

O specie demontabilă de interiorizare întâlnim în literatura upanishadică și în anumite *śrautaniya*. Aici se completează actul simbolism sacrificial al riturilor vedice, încercându-se mai mult decât o alegorie mistică între trup sau sacrificiu (interocum-mo) pe de o parte, și zeii pe de alta; de data actului se încearcă o identificare mistică a diverse-

lor piece sacrificiale cu membrele și funcțiunile trupului. Dar această înțelegere rituală se datorează unei reacțiuni a unei psihologii e leșne de lozileș și a cărei istorie nu e în bună parte păstrată atât în literatura religioasă indiană cât și [în] cea generală. E cea ce am numit trecerea de la rit la ritualism, de la un act religios la o operație magică, de la o relație concretă cu un personaj transcendent (și poate și mitic, adică fantastic, dar aceasta nu produce nici o schimbare în caracterul lui real, adică realizează efectiv în rit ; de altfel, orice credință e o psihologie atât timp cât nu e experimentată, iar experiența religioasă fiind rară și discontinuă, e reîndos elementul mitic), la o schemă vacuă, incomprehensibilă și înecăce. Această degenerare a religiei în magie nu presupune nimenic prioritar istoric al celei dintâi, deși aceasta nu pare a fi aprioric exclusă. Însăamnă numai că sentimentul religios, înfrînat și îngădușt prin rit, adesea degenerază în magie, așa cum evident e cazul în ritualismul vedic și post-vedic. Împotriva acestor scheme vacue și inefficiente, imposibile să satisfacă religiositatea temperamentelor de sincera necesitate experimentală — se încearcă o reabilitare și reînsoțire a sacrificiului ritual și aceasta prin meditație, prin Yoga și prin atcea în genere (tapas). E interesant de reamintit că religia vedică, nefiind o religie revelată, adică un sistem presupunând o experiență istorică înfrântă (cum e cazul iudaismului, creștinismului, mahomedanismului) și, ca atare, neavând propriu-zis un cult, adică o experiență comună — de câte ori actualitatea ei cadre se dovedesc insuficiente sau inefficiente, e peșe puțință de reformat, adică de reînsoțire la experiența inițială. De aceea,

Într-un anumit sens, vediamul nu cunoaște schisme, adică reinterpretarea dogmăi printr-o experiență personală, ci numai adăugiri, sinteze și reelaborări a vechiului trunchi dogmatic, deși acest proces de elaborare se oprește de bunăvoie. Reacțiunile împotriva ineficienței ritualismului, împotriva sacrității și sterilității lui — dacă excepțăm eretizile, care revin în bloc în Vede (buddhismul, jainismul etc.) — sunt mai întotdeauna pe un alt plan; de pildă, interiorizarea prin Yoga și Upanishade.

5. Caracterul magic al cultului vedic e evident, și el a fost ilustrat în prea cunoscute lucrări ca să ne putem dispensa de o expunere analitică și amănunțită. Oricare ar fi cheia cu care se interpretează pantheonul vedic, fie metoda naturalistă (a școlii germane) fie cea animistă (cum insistă Lionel Barnett) — relațiile omului cu zeii se rezumă la sacrificii și rugămini; în acestea din urmă elementul suplicatoriu ajungea câteodată compativ. Ignorăm pentru prezent cultul strămoșilor și riturile magice împotriva demonilor — care abundă în straturile populare și sunt copios exemplificate în *Attharva-Veda* — pentru a ne ocupa numai cu cultul zeilor vedici. Rugămintea e de o accentuată nuanță ceremonială, fiind de rețea mai multe ori numai un așez-dă la ritualul propriu-zis. E o spațioasă liturgică prin care se cere zeului obiectul dorit de sacrificator sau păstrarea bunurilor (longevitate, turmă, etc.). Zeul e aproape obligat să împlinească această rugă, fie pentru valoarea immanentă, magică a ritualului, — fie pentru că pleosole oferițe prin sacrificiu l-au îmbunat și l-au legat simpatie de sacrificator.

Zeii subzistă din oferte rituale : «Sacrificiul, oh Indra !, te-a făcut atât de puternic... Căutăm să-ți apăsăm Falgerul când ai despicat balanțele (Rig Veda, cantec III, cap. XXXII, v. 12). La început zeii au fost muritori (Taittiriya Samhita, VII, IV, 2, 1. Satapatha Brahmana X, IV, 33 și urm. ; XI, 1, 2, 12 ; etc.), și ajung divini și nemuritori prin sacrificiu (Taitt. Sam. VI, III, 4, 7 ; VI, III, 10, 2 ; VII, IV, 2, 1 ; Satapatha Brahmana I, VI-2-1, etc.) ; ei trăiesc din darurile pământului tot așa cum oamenii trăiesc din darurile cerului (T. S. III, II, 9, 7 ; S. Br. I, II, 5, 24). Sacrificiul e principul vieții și sufletul tuturor făpturilor (S. Br. VIII, VI, 1, 10, etc.). Întrucât nemurirea lor e stabilă și prelungită prin sacrificiul Sanci, zeii nu pot refuza dorințele celor care îi întrețin, îi reconciliază și le măresc puterile. Soma, de care depinde nemurirea, a fost revelată de către Agni și Savitri. Alte texte spun că nemurirea zeilor e relativă, dăruind numai o perioadă cosmică. Așadar zeii baboșc pe cei care îi stimulează și învigoarează prin sacrificii, și nu le pot refuza dorințele. Magia ritului vedic, prețiozitatea detaliilor ceremoniale care se vor organiza în proporții necunoscute altei religii — sunt foarte bine cunoscute. Comunicația omului cu zeul prin sacrificiu era așadar prea străvezie, prea asemănătoare, tocmai din cauza puterii ritului în sine și motivului lui care era suplicatarul, conducând mai degrabă la un contact decât la o armonie. Înveși sacrificiile expiatorii, după cum ea dreptate sugerează MacDonald, sunt suplicații.

Cea din urmă specie de sacrificiu expiatoriu, urmărind imboldirea minții zeului, se adresa de obicei lui Varuna, zeul bolii cerești și parazitului ucidei roș-

nice, cel care veghează asupra moralității și cărui
 i se adresează confesiunea păcatelor. A doua specie
 de sacrificiu expiatoriu e pur magică, urmărind
 înlăturarea păcatului cu pe o substanță inopozabilă,
 anemică, fie prin ajutorul unei zei (de ex. zeii
 multe oeli Agni), fie prin foc, apă, plante medicinale
 sau formule magice (acostea din urmă sunt recoman-
 date de către Atharva-Veda). În asemenea con-
 diții foarte puțin religioase se apare într-o ce-
 remonie vedică. Totuși sacrificiul, act de renun-
 țare și ofertă mistică, posedă considerabile rezerve
 de sacralitate. E prezența unui ordin transcendent
 și revelat (Vedele) asupra experienței individului.
 Chiar în cel mai neînsemnat sacrificiu, tot este o
 renunțare la anumite bunuri materiale, la obiecte
 necesare sau plăcute omului, în favoarea zeilor, dar,
 mai ales, e renunțarea la libertatea obscură, de obî-
 șle inferioare, instinctivă, a individului și submiserea
 lui unui ordin absolut (Vedele). Evident, caracterul
 fundamental al sacrificiului religios (și al sa-
 crificiilor magice) este ofranda, concretă sau virtuală,
 prin ofranda se încearcă împăcarea sau armoniza-
 rea voinței individului cu voința zeului. În India
 sacrificiul a fost obiectul unor foarte interesante
 procese de simbolizare algebrică și de interiorizare.
 Pomenim de el pentru că însăși Yoga e o interio-
 rizare rituală, cel puțin în anumite aspecte (cf. stu-
 diul nostru *The Interiorization of the Hindu Ritual*,
 în *Rivista religiosa* 1982, nr. 2). Îndeosebi, se în-
 cearcă interiorizarea unei rit cînd forța lui sacră,
 eficacitatea lui de contact, e pierdută. Interioriza-
 rea rituală e o reacțiune împotriva oficialității, obî-
 șivității și melancoliei cultului unei religii institu-

Donde, așa cum sunt reacțiuni curente mistice și ascetice în marile religii de stat.

Azadar fiind nucleul de supraviețuire al unui rău sacrificiul se menține și se pierde prin ritualism, prin săpănirea absolută a detaliilor ceremoniale care în stăruență magia în locul religiozității sacrificienței — reacțiunea nu întârzie. În cazul Indiei, reacțiunea s-a manifestat fie prin noua orientare a Upanishadelor, supra-rituală, fie prin reorganizarea ascerei și yogei. Această reorganizare a a făcut fie pe căi sec-tare, fie direct în sinul brahmanismului. E foarte interesant de urmărit, de pildă, istoria zeului Șhiva și a infiltrații lui treptate în societatea indiană. Șhiva era singurul zeu termit în epoca Brahmanelor, el și marile zei vedici înăesură fie construcții sacerdotale (cu «Sacrificiul») fie divinizarea forțelor naturale, făcând însă pe o cale abstractă, literară, construită Șhiva, dimpotrivă, e încărcat de elemente populare, orglastice și destructive, interpretate prin aspectul său de Rudra, murea-in-viață, ritmul creației cosmice și disoluției ei periodice. În același timp, Șhiva e și zeul lavent al ascetilor contemplativi, staze, și ajunge idealul lor. Dă azadar naștere la experiențe religioase în sinul unei organizații în care toată religiozitatea era rituală, lipsită de spontaneitate și de inițiativă. Șhiva are o istorie prodigioasă în India, fiind astfel patronul majorității populației hinduiste. La apariția și labinda lui în societatea indiană se leagă și se explică prin celelalte reacțiuni împotriva ritualismului brahmanic și sacrificiului magic. Se pare că efuziunea curentelor ascetice apare în istoria religiilor fiind ne-

sajul apăsătorului — în cazul religiilor profetice și revelate, sau, cum e cazul religiilor naturiste, nucleul luminos al ritualului — începe să se piardă, fie prin mondenirea instituției religioase (biserica creștină după Constantin și originile ascetismului), fie prin magicizarea ceremoniilor (originea tuturor sectelor mistice).





CAPITOLUL II.

1. Sacrificiul vedic cuprînd o mare amploare și noi semnificații în literatura liturgică postvedică, cunoscută sub numele de Brahmanas. Acțiunea sacră — prin care însăși restaurază armonia în raporturile lui cu forțele naturii (zeii vedici) sau le cere ajutorul — este cu timpul personalizată, ca o forță magică și autonomă ce permează întreg cosmosul. Sacrificiul ajunge el însuși un zeu, mai puternic decât ceilalți zei, pentru că prin forța lui îi suportă. Noțiunea actului magic al sacrificiului se întîlnesc și în multe literaturi vedice; dar dezvoltarea ei elocventă i-a dat Brahmanasele. Alci zeul sacrificiului (păa ofițiantului) nu mai este de a intra în raporturi — de cerere, sau armonie, sau lătură — cu zeii, ci de a ajunge el însuși zeu prin obținerea nemuririi. Sacrificiul e înțeles ca un (re) de forțe sacre magice care asigură existența de a fi zeu (devatma). Funcția lui e de a da o viață eternă în locul vieții corporale-simțite a ofițiantului.

Că e vorba de o «nouă naștere», textele ne-o marturisesc limarit prin simbologia ce se aplică pieselor rituale și diversele acțiuni sacrificatorii. «Preoții

(brahmani) transformă în embrion pe cel căruia îi dau conștiința (dikshā). Ei îi atropesc cu apă : apa e semen vieții..., îl fac să intre într-un hambar special : acesta e matricea..., îl acoperă cu un pământ : e umbra » (Altareya, citat de Levi, Sacrifice, 104 - 105). Prin forța sacrificiului, ceea ce e omenească și trecător se transformă în divin și etern. Virtutea sacrificiului nu piere însă odată cu reînnoșterea ofițiantului în viața de toate zilele, nesacră și nesacrificabilă : după noua ofițianță și revizuire a natură divină. De aici și «înnoșterea» lui în renașterea sacrificiului e plină de riscuri și trebuie îngrijită cu mari precauții : pentru că se întoarce din divinitate la umanitate.

Concepția aceasta despre sacrificiu cu instrumente de divinizare evoluează, și găsim în unele Brahmane afirmația că numai «cu ce poți merge necurător». De la ritualismul magic se trece la gnază, evoluție ce va fi desăvârșită pentru India care în India de către Upanishade. Dar în-acelele se interesează aici și din alt punct de vedere : pentru ideea substituției sacrificiului prin așeză și chiar o rudimentară practică yogică. Se substituie sacrificiului un sacrificiu intern, adică se identifică piesele rituale și acțiunile ceremoniale cu anumite organe și funcțiuni ale trupului omenesc. Iar ceea ce se obține prin sacrificiu — nemurirea, participarea la divinitate (devatva) — se obține și prin așeză sau yoga. Mai tîrziu, cînd practicile ascetice vor căpăta un substrat metafizic, se va afirma mai mult ; că yoga și așeză sunt superioare sacrificiului, căci ele conduc la liberarea totală a sufletului — pe cînd sacrificiul conduce numai la divinizarea lui, și liberarea e superioară calității de zeu.

Vastitatea și ramificațiile doctrinei Brahmanelor nu împiedică să precizăm cronologic evoluția acestor idei și evoluția noțiunii de substituție. Brahmanele sunt o adevărată junglă de doctrine și superstiții, multe contradictorii, în care se găsește și germeii speculațiilor următoare, dar și un cîrmac latas. Totuși, valoarea urdată de Brahmanele ascetismului și yogei ca un sacrificiu interior — e bine documentată.

Încă din epoca vedică se identifică, timid și conștient, valoarea sacrificiului cu valoarea ascetismului. *Rig Veda* (X. 167. 1) spune că Indra a căștigat cerul prin tapas, și aceasta idee apare clară în *Taittiriya Brahmana* (III. 12. 3. 1.) care afirmă: „Zeii au obținut rangul lor divin prin austeritate (tapas). De fapt, și tapas e tot un sacrificiu — și autorii Brahmanelor și Upanishadelor au înțeles aceasta. Dacă într-un sacrificiu vedic se oferă zeilor soma — unt topit și fecal sacru — într-o practică ascetică se oferă un sacrificiu interior, în care funcțiile organismului sunt identificate cu libașurile și obiectele sacrificiale. Respirația e identificată adesea cu o „libație neîntreruptă”. Două texte, pe care le traducem, ilustrează precis concepția aceasta a sacrificiului interior. Ea e creația fecundă în spiritualitatea indiană, și va putea păstra în suflet hindusului chiar pe acești și subiecți cei mai autonomi; căci practicile lor ascetice vor fi întotdeauna un sacrificiu simbolic și, practicînd riturile sacre, ei participă, în sfîrșit, la comunitate.

„Ei E numesc, „agnihotra interior”. Cît timp un om vorbește, nu poate respira, și atunci el oferă răsuflarea vorbirii; cît timp respiră nu poate vorbi, și atunci oferă vorbirea răsuflării. Acesta sunt cele

doar rostirea și semnificarea oblașilor, trează și dormind anal necunoscând la așed. Toate creșterile oblașilor au un sfârșit și posedă natura actului (karma). Cel vechi cunoaște acest adevărat sacrificiu, nu oferea agnihotra» (Kaushitaki-Brahmana Upanishad, II. 5).

Această idee, mai puțin crud expusă, o găsim și într-un text mai vechi, Chândogya Upanishad (v. 19—24): «Adevăratul nostru sacrificiu constă în a face oblașii pranei din noi. Cel care nu cunoaște acest sacrificiu interior, ciur dădă or împlini un sacrificiu formal, zeiră pur și simplu oblașii în cenușă». Această formă de sacrificiu — asupra căreia vom reveni când vom discuta teoria răsunărilor (prane) în teologia mistică indiană — se numește, de obicei, în cărțile orientalistilor, «sacrificiul mental». Am spus o dată degrabă, o interiorizate sacrificiul a practicilor rituale; eu nu implică numai o eroare mentală, dar o asimilare liturgică mai vastă a funcțiilor vitale omenești cu viața cosmică (Mitraa Eliade, *Some aspects of the interiorization of the Hindu Ritual*, Roma 1932).

Înlocuirea ritualului cu o practică rituală interiorizată, ca yoga — se poate urmări prin toate etapele ei în literatura Upanishadică. În Șvetasvatara Upanishad — o upanishadă destul de târzie, care cuprinde în germen doctrine Samkhya și Yoga, colorate cu o nuanță teistic-vedantină — se spune că cel care practică yoga ajunge nemuritor și fără vîrstă. Aici, yoga a înlocuit definitiv ritualele vedice care dăruiesc nemurirea. Prin practica yoga, adăugă Șvetasvatara Upanishad, «se obține o stare de completă despersonalizare, samadhi, în care suptul individual contemplă și se identifică cu suptul

universal- Dacă un om înțelept își ține ridicate cele trei părți ale corpului (pieptul, grămada și capul) și își îndreaptă simțurile și manta către înimă, el va traversa pe barca lui Brahman toate temerile care-l înspăimintă. Ținându-și respirația, evitând orice mișcare, el trebuie să rămână lucet prin nări Trebuie să-și sălășuiască mintea, astfel ca purtat de ea să-l răvășe. El trebuie să-și continue practica pe un loc neted, pur, fierb și fără praș, plăcut, agreabil la vedere, plin de peșteri și adăposturi. Când yoga este îndeplinită, formele care apar înăi, producând apariții în Brahman, sunt acelea ale fumului, așezului, înălții, vântului, lucrurilor, fulgerelor, și lunii. Când, ca și pământul, apa, lumina, căldura și eternul, apar cele clare calități ale yogei, atunci tu mai e nici boală, nici bătrânețe, nici suferință pentru acela care a obținut un trup produs de către focul yogei... -Asemenea unei oglinzi de metal care, acoperită cu praș, facepe din nou, după ce a fost curățată, tot așa este acela, mulțumit și liberat de durere, după ce a văzut adevrata natură a sufletului. Și când cu ajutorul adevrării naturi a sufletului el vede, ca la lumina unui fulger, adevrata natură a lui Brahman atunci cunoașterea pe mândscutul și eternul Dumnezeu care este dincolo de toate naturile, el este liberat de orice legătură». (Sutaicvatara Upanishad II 8-13).

Se observă că practica yoga era destul de curată în timpul când s-a compus această upanishodă, deși tehnica meditației nu e pe deplin expusă (lipăse, de pildă, dhyan și dhyana ca etape pregătitoare transei ultime, samodhi). Scopul era abandonarea eului limitat și a întregii vieți psihomentale pe care o alimentează, pentru atingerea stării superne, identitate cu Brahman. În timp ce alte upa-

nishade promovau contemplația metafizică drept singura cale pentru atingerea lui Brahman — revelația experimentală a identității efective dintre sufletul omului și sufletul cosmosului. Șetăciutara propune pentru atingerea aceleiași revelații experimentale o tehnică yoginică. Din acest punct de vedere, Șetăciutara poate fi socotită un text de mistică experimentală, în timp ce marile Upanishade rămân de cele mai multe ori la scheme abstracte, metafizice, care slujesc numai ca punct de plecare pentru meditația în singurătate. Faptul că expresia misticii *savādhi* apare pentru prima dată în Șetăciutara Upanishad întărește părerea noastră că această upanishadă a fost compusă într-un mediu de mistică experimentală. Întărim aici o expunere destul de completă a practicii yoga.

Dezice necesitatea întoarcerii pentru a atinge punctul de plecare al contemplației mistice, ne vorbește *Katha Upanishad* (II, 4-1): «Simțurile au fost create de Dumnezeu cu tendința de a se mișca în afară. De aceea omul privește mai mult în afara decât în Mintea lui. Rareori un om înțelept, doritor de viață nemuritoare, privește către sufletul său interior cu ochii îndreptați în lăuntru». Trecerea de la ritual la ascetă — ambele doritoare de nemurire prin divinizarea omului — e de mult făcută. Înțeleptul caută de aram să depășească ascetă prin contemplație mistică, prin exploatarea vieții sale interioare, prin purificarea și adâncirea meditației. Scopul nu mai e nemurirea, obținută prin ritual sau prin puterea magică a ascetă, ci identitatea cu Brahman, cu sufletul cosmic.

Evident, această identitate nu poate fi obținută fără o anumită puritate ascetică. Ascetă și spiritua-

Itatea nu mere înlocuiește una mină în mină, în India ca și în alta parte. Ceea ce se schimbă, însă, e primatul acordat ca uter, și înlocuirea valorii ei pur magice printr-o valoare instrumentală. Așezarea începe o fi considerată ca o experiență preliminară contemplației mistice. *Mundaka Upanishad* afirmă că așezarea nu poate fi realizată de un om care nu dure o ieră și austeră viață spirituală (III, 2-4) «Ată timp cît un om nu se acut de gustat cu lumile în care fi aduc faptele sale și ată cît nu e conșt că lumea care se află deșupra acțiunilor nu poate fi atinsă prin nici o acțiune, oricît ar fi ea de bună, nu are dreptul să intre în lumea spirituală, pe care trebuie să o caute cu emerece, apropiându-se de ea gura care a realizat Șuficită» (I, 2, 12). De gustul de viață ferocă — tranșitorie și dură — e primul pas către renunțare și contemplație «Ată om e acut de Dharma nu odărit Brahman, care e de gustat de naștere, de moarte și de turburări mentale și fizice» (*Shankha-smriti*, VI, 10-11; cf. *Manu*, II, 96) Manuscrile de mistică și de ascetică budăhică stăruie asupra «de gustului» — element mistic al perfecțiunii morale și liberării.

În *Upanishadele mai tiră* — colerate din ce în ce mai accentuat de idej vedantice sau cuprindând arăunțe asupra practicii Yoga — vom avea prilejul să urmărim dezvoltarea și valorificarea anumitor elemente de tehnică contemplativă. Teoria mistică a «răsușărilor», pozițiile corporale, fiziologia ascetismului — sunt arăunțe expuse în literatură upanishadică tardivă. Le vom examina în capitoul dedicat fiziologiei mstice, unde vom constata încă o dată origiile rituale ale misticii indiene, care a început prin a fi interiorizarea unui sacrificiu, pen-

tru a sîrîi în experiența identității sufletului cosmic cu sufletul individual. În același capitol vom încerca a dovedi esența pre-vedică și pre-ariană a practicilor Yoga, pe care brahmanismul, cu și budhismul, le-a asimilat și le-a purificat ridicîndu-le de la magie la contemplație.

2. Se poate că brahmanismul ortodox arian n-a acceptat de la început și integral practica Yoga. Ea aparținînd străbunilor pre-arieni — cum dovedesc săpăturile de la Mohenjo-Daro — brahmanii arieri, autorii și vedelor și deținătorii riturilor ortodoxe, nu puteau privi cu simpatie asemenea practici de barbar misticism. Statuetele găsite la Mohenjo-Daro și aparținînd civilizației de pe valea Indusului (3250 în. Chr. după calculele lui Sir John Marshall, în *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, London, Probetham, 1931), dovedesc că pozițiile clasice ale yoghinului (asana) și practica meditației prin concentrarea privirii între sprincene (dhyana) erau cunoscute acelor societăți și se integrau perfect în religiunile lor, care se deosebeau net de religia vedică a noilor cuceritori arieri, pentru că adora principiul feminin, natura, în timp ce pantheonul vedic e reprezentat numai de forțe masculine. Obieștii practicii Yoga din religiile non-ariene și pre-vedice e perfect dovedită, deși fiind asimilate cu timpul de către vedism, au fost puse în legătură cu teoria și practica sacrificiului vedic și au ajuns, după cum am arătat, să înlocuiască însoși sacrificiul.

Rezistența ideilor brahmane împotriva acestor practici de mistică populară (cîci civilizația de la Mohenjo-Daro n-a dispărut odată cu cucerirea ariană, ci s-a prelungit subteran, supraviețuind multă

vreme în straturile populare), se poate ghici din anumite pasagi din literatura Brahmană Totuși, fiind cele două sinteze hinduiste s-au împlinit și ortodoxia brahmană a acceptat în siml ei idei și practici antice (veri vesta de la sfîrșit arăstia capitol), nu fost asimilate și practici Yoga. Literatură ortodoxă de la începutul evului mediu — care cuprinde însă documente mult mai vechi — e familiară cu fiziologia și mistica yoghinilor ; înțelesuri cărțile juridice pomenește de yoga în legătură cu datoriile eremitului și purificarea păcatelor Dacă cronologia literaturii indiene ar fi mai bine fixată, s-ar putea urmări rezistența împotriva yogei și continua ei victorie. Yoga e în cele din urmă acceptată, dar numai pentru brahmaneria (adică pentru studenții care învață Veda cu ajutorul brahmanilor) și pentru pustnici. Lăuda yogei variază în diversele enciclopedii juridice ortodoxe, căci, după cum spune Manu, «ascetismul și cunoașterea conduc la supremul Bine ; prin ascetism se distrug păcatele și prin cunoaștere se atinge nemurirea» ; XII, 167).

Cîteva texte principale vor ilustra cunoștințele tehnice asupra yogei, posedate și aprobate de către autorii ortodocși.

Vasîștha Dharmasūtra XXV : «Înotîrit, înțelegîndu-se în practica Yoga, el trebuie, meren, să-și refină «duslarea. Pînă la capătul unghiei și pînă la capătul părului el trebuie să împăneseze cea mai bună austeritate (5). Prin aprindea (corpăriei) se naște aerul, iar prin aer se produce foc și atunci din căldură se formează apă ; așadar el e purificat intern în trei elemente sacre (6). Nici clău prin severa austeritate, nici prin zădăra recitare a Vedei, nici prin sacrificii nu poate cel de două ori nă-

cut să atingă acea condiție pe care o atinge prin practica Yoga (7). Prin practica Yoga adevărată cunoașterea se obține; Yoga este cea mai înaltă și eternă austeritate; de aceea ei trebuie întotdeauna să fie absorbiți în practica Yoga (8). (The Sacred Laws of the Aryas, vol. II, tra. O. Buhler, S.B.E. vol. 14, 1882, p. 125 și urm.). În aceeași carte practica Yoga capătă și o valoare purificatorie: «Dacă neștind își reține de trei ori răsuflarea după regula Yoga, păcatele pe care le-a făcut într-o zi și într-o noapte sunt pe loc distruse» (ibid. XXVI, 1). Aceasta dovedește încă o dată valoarea magică a ascetismului și identificarea ascetismului expiratoriu cu practica Yoga.

Vishnusmriti (Codul lui Vishnu) XCII: «Șezând cu picioarele încrucișate, cu mâna dreaptă așezată pe coș atîngî, cu limba strînsă pe palat, și fără să-și atingă deștii, cu ochii îndreptați în virjaî navelui, și fără să privească la nici una dintre cele [patru] părți ale cerului, liberat de toamnă, stăpîn pe sine, el trebuie să mediteze asupra sufletului, care este separat de cele douăzeci și patru de elemente... Dacă rămîne concentrat într-o asemenea meditație timp de un an de zile, el obține starea de Yogi» (S.B.E. VII, text. Jolly, p. 285—286, Oxford, 1910).

În aceeași carte, Vishnusmriti, se vorbește și despre meditația mistică asupra lui Vishnu, contemplat în toată măreția sa de zeu cosmic, așa cum l-am mai întâlnit și în Bhagavad Gîtā. Când yachi-nul e incapabil să se concentreze asupra sufletului fără formă (nirākāra) el trebuie să mediteze succesiv asupra elementelor minții, intelectului, sufletului etc.; sau dacă e incapabil să atîngă meditația superioară chiar pe această cale, el trebuie să mediteze

asupra sufletului (Pashaho), ca și cum ar fi o lampă ce luminează în inimă, ca într-un lotus răsturnat. Această viziune, care ajută concentrarea și facilitează tranșa mistică, e foarte comună în literatura contemplativ-ascetică indiană. Întâlnim în foarte multe manuale mister această ascensiune de la contemplația pe bază vizuală, la contemplația directă, abstractă, care singură poate conduce la iluminarea supremă. Ceea ce e interesant de observat e caracterul magic al practicii Yoga, așa cum o înțelege și o expune Vāṇanarāyaṇa — «*cece ar medita, ar obține de către cel care meditează*; «*stă de noapte e puterea misterioasă a meditației*. De aceea yoghinul trebuie să înființeze tot ce e pieritor din plăcerile sale și să mediteze numai asupra a ceea ce este nepieritor. Dar nimic nu e nepieritor în afară de puruṣa (sufletul). Unindu-se cu el (prin necesitățile meditației) yoghinul obține liberarea finală» (NCII, 11-14).

În metafizica pură, Vedanta, practicile Yoga nu se bucură de importanța pe care le acordă alte sisteme filosofice indiene. Shankara, deși nu demaprobă meditația Yoga, o găsește inferioară adevăratei meditații metafizice, obținute prin dialectica vedantină, care conduce la iluminare și liberare prin înțelegerea iluziei (māyā). Yoga, spune Shankara, «conduce la posesiunea unor puteri extraordinare», dar «cu mai multă beneditudină nu se poate atinge pe calea Yogei» (Vedanta Sūtra, vol. I, p. 223, 298). Shankara reprezintă încă o reacțiune brahmanică împotriva Yogei ca instrument de atingere concretă a Divinității prin meditație și dezvoltare mistică. Adevărata Vedanta preferă cunoașterii mistice, dezvoltate, o cunoaștere pur metafizică.

Yoga, chiar pentru învățați, nu s-a dissociat niciodată de practicile magice, de clarvoyance, transe, și «puterile» cu care a avut la început legături orginice. Ramanuja, al doilea mare maestru al filosofiei Vedanta, își mărturisește astfel opiniile asupra practicilor Yoga: «Rishan, care prin puterea cunoașterii sale Yogice, știe tot ce se întâmplă în cele trei lumi...» (*Vedanta Sutra*, I, 3, 35; tr., Thihaud S.B.F., vol. 48, p. 348). Același Ramanuja e conștient însă că «cel mai înalt Sușet e direct înțeles de acele persoane care practică concentrația mistica a muni», adică Yoga (*ibid.*, p. 273). Concentrația acvasta mistică este, însă, pentru Ramanuja legată întotdeauna de *brahmā* (*ibid.*, p. 284), ca și *Madhavad-Gita*.

S-au constituit originile rituale ale practicii Yoga, directă lor legătură cu acesta și magia, și rezistența pe care au întâlnit-o până ce au fost complet asimilate de religiozitatea și înțelșurile civile hinduiste.

NOTĂ :

Asimilarea practicilor autohtone, magico-paginice, de către brahmanism nu e un fenomen nou în istoria religioasă și culturală a Indiei. Hinduismul, chiar în timpurile recente, în opera lui de expansiune și prozelitism, asimilează culturile locale în regiunile locuite de triburi non-ariene și non-dravidiene (aparținând grupului tinico-hirman, Mon Khamer etc.), transformând zeii totemici în zeități brahmanice și dând interpretări noi, hinduiste, răsunelor barbare. Când numeleon *tribes* se convertesc în hinduism, ele adică divinități hinduiste (de obicei divinități feminine, care simbolizează natura vegetală), din au apăsază în serbelele vecinilor

preai brahman pentru cult și celelalte ceremoniale (cf. S. C. Mitra, *On the Conversion of Tribes into Castes in North Bihar*, in *Journ. Anthr. Soc. Bombay*, vol. XII, nr. 6, p. 735—742), senza căre prezintă întotdeauna caracterul non-arian, antechton, al triburilor. Chiar când acestea adoptă legislația hinduistă și regulile castelor, refuză totuși ajutorul brahmanilor. În mai toate culturile populare din India — adorarea pomilor, izvoarelor, lacurilor etc. — nu se întâlneau un brahman (S. C. Mitra, *Notes on Tree-Cults in the Distr. of Patna in S. Bihar*, in *Journ. Bihar Orissa Res. Soc.*, 1926, p. 274—278) pentru ceremoniile templului sau altarului. Majoritatea acestor idoli aborigeni (prăvească reprezentăți prin etle un peteș) sunt identici caș cu zănu-ndrătele încarnate ale zecei Kali. Astfel e cazul zecei Kalișei, zeia tutelară a locului Chitton din Orissa, a cărei origină aborigenă e dovedită și de faptul că i se sacrifică găini (S. C. Mitra, *The Cult of the Lake-Goddess of Orissa*, in *Jour. Anthr. Soc. Bombay*, XII, 1921, nr. 2, p. 190—197; din numeroasele studii ale acestui antropolog și folclorist, asupra problemelor ce se interesează — asimilarea culturilor locale, tribale, de către hinduism — trebuie citate următoarele : *On the Cult of the Tree Goddess in Eastern Bengal*, in *Man in India*, vol. II, 1922, p. 222—241 ; *On the worship of the Pipal Tree in N. Bihar*, in *J.B.A.R.S.*, dec. 1920, p. 570—572 ; *On the Cult of the Jujube Tree*, in *Man in India*, vol. V., 1925, p. 115—131).

Anumite locuri și monumente, probabil adorate în India din timpurile preistorice, au fost înglobate în hinduism și socolite sanctuare ale zeilor udiei. Același lucru și cu buddhismul, care, evoluind din-

tr-o religie populară, a trebuit să accepte și divinități inferioare (Yakṣas, Nagas, Devas), acotându-le zeități protectoare ale venerabililor stupa cu urmele lui Buddha (Ramasraad Chanda, *Medieval Sculpture in Eastern India*, în *Journ. Depart. of Letters, Calcutta University*, vol. III, p. 225—246, în special p. 236). Despre vicisitudinile buddhismului popular în India și relațiile lui cu culturile locale, vezi Nagendra Nath Vaid, *The Modern Buddhism and its followers in Orissa*; Benoy Kumar Sarkar, *The Folk-Element in Hindu Culture*, London, 1917 (p. 165, 181, etc.); Haraprasad Shastri, *Buddha Gana a Lokā*, Calcutta, 1918 (în bengali).

Se știe că multe din religiile Indiei — chiar cele pur spirituale — păstrează încă fondul primitiv, animist, al culturilor aborigene (cf. P. C. Bagchi, *Primitive elements of Jainism*, în *Journ. Depart. Letters*, vol. V, 1921, p. 349—364). Dar marile influențe le-au primit oricând în India de la populațiile dravidiene, din sudul peninsulei, care și ele, se crede, au fost influențate de către civilizațiile maritime mezeneneze. Inceput de la limbă și aștigând la filozofie, cuceritorii orient au împrumutat și au fost influențați de către localnicii dravidiene. Caldwell a dovedit că flexiunea oricând doborâșă mult contactului cu populațiile dravidiene (cf. *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages*, p. 39, 225) și se pare chiar că o întreagă clasă a sunetelor cerebrale din amestecul a luat naștere prin influența dravidiană (Criverson, *Linguistic Survey of India*, Calcutta, vol. IV, p. 279). Marea împrumutură se observă însă în religie, unde culturi aparținând cu desăvârșire altor rase decât cea ariană au fost integrate în hinduism și ac-

ceptate de către cei mai ortodocși brahmani (cf. Bishop Henry Whitehead, *The Village Gods in South India*, ed. H, Calcutta, 1921; W. T. Elmore, *Dravidian Gods in Modern Hinduism*, New-York, 1915).

Dumitășile locale (gramadevata) sunt specifice locuitorilor dravidiene (C. Oppert, *On the original inhabitants of India*, Madras, 1898, p. 450 și urm.), precum și acele zeci de mii de dhakari (Bhuta), care cucerim zănesc în viața și cultul științului indian. Dar nu numai religia vâscilor a pătruns aceste elemente primitive, ci însăși marea sa indigenă s-au conformat mentalității dravidiene (vezi în Oppert, *opusculele* : *Yashu and Yosi* p. 329—331 și *Linga and Shiva*, p. 370—382).

Descoperirile de la Mohenjo-Daro au dovedit că Shiva era adesea de acele populații preindiene de pe valea Indusului, patru mii de ani î. Chr. Relinșide dintre dravideni și populațiile de la Mohenjo-Daro, mai încăl peșca puțin cunoscute pentru a putea prezenta istoria acestora sau specific indian. Studii mai recente, asupra cărora vom reveni îndată, au descris o origine și mai depărtată — pre-aramă și pre-dravidică — a multor credințe și simboluri indiene. Este în orice caz încredințat și cel puțin prematur să se spună, cum susține G. W. Brown, *The Sources of Indian Philosophical Ideas*, în *Studies in Honor of Maurice Bloomfield*, Oxford Univ. Press, 1920, p. 75—88) că absolut toate marile tradiții și fundamentale noțiuni ale gândirii indiene aparțin dravidenilor, și că doctrina transmigrării sufletelor, de pildă, se întemeiază pe ideile animiste dravidiene, sau că Upadeșadele au fost o ultimă elaborare a doctrinei dravidiene. Ceea ce

e adeverat e faptul că puja, cultul cu elare, sau sportivă spiritualităţii orizontale -- ci e un exerciţiu pur ascetic, crescut şi dezvoltat pe pământ asiatic. A trebuit să treacă mai de ani pentru ca hinduismul oficial, bazat pe cultul vedic (care era oficial de brahmani) să accepte puja, un cult popular şi propriu locuitorilor. Spiritul acesta non-arian se vede şi în sisteme rituale sau filosofice ce depăşesc religia folclorică : Tantra, de pildă, al cărui ceremonial şi iconografie, meditaţie şi contemplatie, sunt străine spiritului arian.

După ce prof. Srinivas Iyengar a încercat la fundamentul său studiu Pre-aryan et pré-dravidien (*Journal Asiatique*, 1923, vol. II, p. 1—37) să pună la îndemână caracterul arian al multor nume din vechiul geografic indian şi să sugereze o influenţă austro-asiatică, au apărut mai multe contribuţii, majoritatea datorate lui Jean Przyluski, care are dovedit că asemenea influenţă austro-asiatică se descoperă şi în alte domeni în afară de cel al faptelor lingvistice. De pildă, nomenclatura vegetală — existenţă şi astăzi în Bengal — aparţine domeniului austro-asiatic (J. Przyluski, *Bengali Numeration and Non-Aryan substratum*, în volumul *Pre-aryan and Pre-dravidian in India*, Calcutta Univ. Press, 1929, p. 21—32; La nomenclature végétale dans l'Inde în *Revue d'Orientalisme*, vol. IV, 1926, p. 236—247). Iar o serie de articole publicate în *Bulletin de la Société de Linguistique*, prof. Przyluski a dovedit originea austro-asiatică a multor cuvinte din limbile moderne indiene. Iar în altă serie de studii (*La Princesse à l'odeur de poisson et la Nâgî dans les traditions de l'Asie Orientale*, în *Revue Asiatique*, vol. II, p. 265—284; *Le Proto-*

gar-ealec des Mille et une Nuits et le thème de sayanyia, în Journal Asiatique, 1924, p. 101-137), dezvoltate că unele legende mitologice indiene reflectează anumite aspecte ale civilizației maritime din sud-est. Ideea subiacentă e că forța magic-religioasă care crează eroii populari se află în ape. Către ape se îndreaptă reșii, sfinți, eroi și simbolurile marilor (scorpi etc.), le comunică energia sacră de care au nevoie. Această idee e net opusă Wundanschauung-ului popoarelor continentale, indoariene și elene (cu care populațiile indiene ar fi putut veni în contact), care cred că zeii locuiesc în vârful munților și în straturile superioare atmosferice. Dimpotrivă, riturile ockerociene și austro-asiatice se dezvoltase prin caracterul lor maritim; societatea lor e matriarhală (și urmele matriarhatului și ale succesiunii prin descendență uterină se pot descrie încă în folclorul și mitologia indiană; cf. Prologue-eader) și supremația aparține femeilor. Chiar în cântul imortal se pot descoperi folietii cu civilizațiile oceanice (cf. Vogel, Serpent — Worship in ancient and modern India, în Acta Orientalia vol. II, 1924, p. 279—312).

În legătură cu cele ce spunem despre influența riturilor austro-asiatice, cu simbolism aquatic, asupra Indiei, e interesant de observat că, în sudul peninsulei, oala și oala cu apă reprezintă de foarte multe ori divinitatea locală, iar în festivaluri, înmormântările sunt operate sau însoțite de oale (Oppert, op. cit., p. 267, 274) Kristi chiar o anumită gramadevata cu oală. În folclorul sud-indian se spune că mai mulți înțelepți au fost născuți în oale (Oppert, p. 67—68), asemenea lui Agastya și Vashishtha din mitologia vedică. De asemenea, în

Davyuparishad (cit. de Oppert, p. 425—426) se spune că originea Mării ZeiŃe Dey, principala uilă a cosmosului, se află în «Apa de mare». Dealtmădare, care nu au fost cunoscute lui Przysadzki, alinaŃi argumente noi în teza sa asupra relaŃiilor dintre civilizaŃia drevădiană Ńi vestro-sudăreă.

Cercetările etnologice ale lui James Harnell (cf. The Origin and the Ethnological Significance of the Indian Boat design, în As. S. B. Memoirs, vol. VII, 1920) tind a dovedi, pe altă cale, o puternică influenŃă polineziană asupra populaŃiei pre-drevădiane de pe coasta de sud a Indiei. De asemenea, prof. Dargapies (cf. A few types of Indian sanderary games, în J. A. S. B. vol. XXII, 1926, p. 143—148, 217—218) a dovedit existenŃa analogii între anumite jocuri din India Ńi Sumatra. Toate acestea, precum Ńi alte multe cercetări, pe care nu le cităm altă pentru caracterul lor strict tehnic, ci Ńi pentru faptul că au adus laŃă rezultate definitive, contribuie la limpezirea aŃelei epoci din proto-istoria Indiei în care s-au plasădit cele dintă surzări ferunde între raze Ńi s-au realizat cele dintă culturi eulzeale, care vor fi letificate totă tîrziu de către orienă, vor fi asimilate, purificate Ńi îndălate la valori universale. Se pare că adădrea plasădă spirituale a Indiei aparŃine zărilor culturale non-ariene. Arienii au fost barbarii, în comparaŃie cu civilizaŃiile care existau pe valea Indusului în mileniul al IV-lea.

Dacă etimologia propusă de prof. Przysadzki pentru cuvinte sînscrile *linga*, *langula*, *langula* e justă, Ńe ele derivă din forma meitaniană *lak* — atunci simbolul întregului shaktism, *lingam* — simbolul erotic, trebuie pus în legătură cu rădăile melaneziene

(Mém. Soc. de Linguistique, vol. XXXI, p. 205 u urm.). Trebuie să fim foarte prudenți în fața unor asemenea etimologii. Dar nu e mai puțin uimitor ca foarte multe jorase sanscrite, introduse în a rădăcină aramă, se explică prin limbile austro-asiatice.

Cum se trebuie să concluzionăm din toate cercetările recente asupra importanței problemei influențelor antice asupra indienilor ariani — e faptul că India datorește mult mai puțin acestor adăugări și mitologii lor vedice, decât datorește strămoșilor etnologici aborigeni.

La lămurirea acestor precizări, cercetările noastre asupra caracterului non-arian al practicilor Yoga capătă un nou sprijin. Yoga a fost, însă, una din acele descoperiri ale cărei creșteri nu s-au oprit niciodată. Potomii de mai toate religiile și sectele — cu o tehnică indispensabilă meditației — au apăsă și un sistem filozofic, și o cale de minuire, și un izvor de creație folclorică. După cum fecundă unii sau alții dintre straturile religiei indiene : eremiști rătăcitori, brahmanii, sau poporul rămas la culturile lui locale.





CAPITOLUL III.

I. Raporturile existente între momentul istoric al apariției buddhismului și mișcările religioase populare precum și ordinele călugărilor săvictori, constituie una din problemele cele mai sumbre și mai interesante din istoria religioasă a Indiei. Linpezirea lor ar fi slujit unei mai bune înțelegeri a celor ce vom spune în capitolul de față. Cum descrierea aceasta, însă, depășește cadrele studiului nostru, nu o vom ataca, ci îi vom enunța numai premisele și concluziile la care s-a sădit oprit cercetările moderne.

Avind a ne ocupa de relațiile dintre meditația și ascetismul buddhistă, pe de o parte, și Yoga și fenomenele similare, pe de alta parte, trebuie să știm ce a fost buddhismul original, cum a evoluat el și intra el se întrepătrunde cu zona fenomenelor Yoga.

Judecând după caronul poli, buddhismul a fost — în concepția și mesajul fondatorului — mai puțin decât o religie. A fost o chemare adresată direct omului, o etică — pentru că pune problema pe date umane, pe datul inițial al durerii existenței și căuta soluția numai prin efortul omului, prin lăscarea de cunoștință asupra esenței și originii durerii și

liberarea prin cunoașterea cauzelor acestei dureri. Dacă acest mesaj etic — care nu exclude o viață spirituală cenobitică, dar nici nu cădea în cealaltă extremă, a renunțării totale — a ajuns mai târziu o religie cu o eshatologie și o legislație bine fixate, se datorește înauși succesului apostolatului celor dintru misionarii buddhiști. Convertindu-se pături din ce în ce mai urzile, ele au introdus în buddhism concepția paradisiacă a religiilor populare și au personificat înăși cele mai fundamentale abstracțiuni (*Dharma*, legea) și au transformat treptele ascendenței lui Buddha sau diversele stadii ale perfecțiunii spirituale, într-un pantheon.

Temelia buddhismului a fost „înțelegerea”, și așadar liberarea, prin meditație. Chiar dacă această meditație nu implica un regim strict ascetic, ea se înfățișa dintr-o viziune pozitivistă a existenței, adică pe afirmarea durerii funciare a oricărei experiențe omenești, și, așadar, apartenența ascetismului. Meditația fiind un instrument pentru atingerea dezrobării de durere, ea nu se putea dispensa de renunțare, așadar de o anumită asceză, deși fără excesele ascetismului indian contemporan (Jainiști, de piloa, sau urmașii lui Maskara Gotihala). Trebuie să reținem că fermentul buddhist s-a dezvoltat într-un mediu bogat în experiențe religioase, în ascetism și misticism — și că, fiind o cale de mijloc între ele, nu le-a exclus cu desăvîrșire. Chiar Buddha a practicat meditația (*Dhyana*), ne spune canonul pāli.¹

Față de contemporanii săi — parivrajaka (religioși călătorii), magicieni (*siddha*), sectari și asceti de tot felul — Buddha nu dovedea prea multă simpatie. Încercările lui ascetice l-au dezgustat de extreme. În același timp — consecvent cu poziția sa

eticii — recunoaște că „puterile” (*iddhi*, în pali *iddhi*) acestor religioși sunt primejdioase ascensiunii lor spirituale. „Ascetul, prin austeritatea sa, ajunge mândru, scopul său e satisfăcut... Ajunge îmbătat de tine și de puterile sale, și fără nici o grije.” (*Dighanikaya*, XXV ; *Udambarikā Sihanāda-Sūta* — în *tr. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha*, vol III, p. 39).

Din textele canonului pali, înțelegem că Buddha a cunoscut și a discutat cu foarte mulți religioși ai timpului, cu acei *parivrajaka* de care pomenește dialogurile (*Himāla Churn Law, Gautama Buddha and the Parivrajakas*, în *Journ. As. Soc. Beng.*, vol. XXI, 1823, pp. 123 — 130). Se află chiar liste de asemenea secte ascetice, fiecare cu caracteristica sa. În *Kaccapa-Sihanāda Sutta* se vorbește despre un ascet care săli întotdeauna în picioare și numit „cel care stă”, altul „cel care stă pe călcâie”, altul „cel ce doarme pe pământ”, altul „cel care bea apă murdară” etc. Ceea ce critică Buddha în viața și activitatea acestora e patima lor pentru „puteri”, înădă o *iddhi* care poate lega omul de materialitate.

Puterile sunt într-adevăr accesibile celui care meditează, dar ele nu trebuiesc considerate un scop în sine și, mai ales, nu trebuiesc arătate prin exhibiții publice. „Oh, Bhikkhu, vei nu trebuie să desfășurafi în fața laicilor minunile *iddhi*, care depășesc puterea omului ordinar. Oricine va face aceasta, va fi uluit de păcat.” (*Vinaya*, II, 112 ; în *Vinaya text*, vol III, p. 81).

Adevărata țintă a meditației nu e obținerea stărilor supraomenești, ci semăntatea Iluminică, „compoziția” sufletului, care va conduce la iluminare. Psihologia budhistă — care se cristaliză prin eforturile

teologilor medievali — confirmă adevărul acesta că viața mentală, alimentată de sensuri, e marele obstacol al meditației, și ea trebuie simplificată și purificată pentru împlinirea ascensiunii. O descriere a adevăratului ascet buddhist o aflăm în *Udumbarā Sāhāśā Sūtra*: «El își alege un loc singuratic, în pădure, în piciorul creștei arbore, în mănăstii sau pe o grămoadă de paie în câmp deschis. Și reînțorcându-se acolo după ce a cerșit, el se așază cu picioarele încrucișate, păstrându-și trupul drept și cu înțelegerea ascuțită, etc. Alungând toate pofturile lumești, el rămâne cu o inimă liniștită și-și purifică mintea de orice dorință coruptă. Alungând supărarea, el rămâne cu o inimă liberă de dușmănie, învârtit și mișcat către toate ființele, și-și purifică mintea de orice supărare intențională. Alungând scriba și leneș, el rămâne liber; cuprins de lumină, atent și atent pe sine, el își purifică mintea de scriba și leneș. Alungând furia și neîncrederea, el se eliberează de orice caritate. Alungând lăcomia, el rămâne cu totul curat de orice diabolic de dorință; el nu se mai îndoiște de acur de ceea ce e bine, și el își purifică mintea de lăcomie» (*Digha* XXV, tra. *Dialogues*, vol. III, p. 44).

Diversele puteri pe care ascetul buddhist le poate obține prin meditație — și care confirmă originea magică a meditației indiene — sunt menționate de Buddha în repetate rânduri, și ele nu se deosebesc prea mult de puterile magicienilor tantrici și hinduși de care ne vorbesc atât literatura cultă cât și folclorul indian (cf. *Apendice II*). Iată, de pildă, un text din *Sāmañña-Phala Sūta*: «Cu inima senină, purificată, transăcintă, cultivată, lipsită de orice rău, simplă, gata să acționeze, fermă și neclintită,

ei își aplică marea saire modurile darului măiestrit (iddhi). El realizează iddhi în felurite sale moduri ; fiind mând el devine mai mând, și devenind mai mulți el devine din tot mai mulți ; ajunge vizibil sau invizibil, merge prin aer fără să simtă rezistența cu și cum ar merge prin aer ; pătrunde în cas și în pământ prin pământ solid cu și cum ar fi apă ; merge pe apă cu și cum ar fi pe pământ ; zboară cu persoanele înconjurătoare prin văzduh, cu păsările pe aripi ; chiar și luna și soarele, cit de puternice ar fi ele, se poate atinge cu mâna ; el se poate ridica cu trupul chiar până la cerurile lui Brahman- (cf. R. Davids, *Dialogues of the Buddha*, pp. 88-89, Oxford, 1890, reprint 1923).

Buddha recomandă existența «suncetelor și viziunilor cerești», a acestor experiențe de clar-vădăție și clar-vedere atât de comune mamestrelor de meditație indiană². Dar ele sunt considerate capabile să provoace derința și pofta (*Mahāli Sutta* pr. 7, *Digha VI*, în *Dialogues* vol. I, p. 197 și urm.). Buddha înmurește că «proști nu duc o viață religioasă pentru obținerea acestei concentrații. Nu, *Mahāli*, sunt lucruri mai înalte și mai dulci decît aceste, și pentru atingerea lor dău proști o viață religioasă». (ibid. pr. 12).

Transa, *Samādhi*, era scopul tuturor acestor asceți contemplatori : «În multe împrejurări citad dierge maeștri spiritali Samana și Brahmana se adunau la un loc și așteptau de vorbă în hol, discutau cădea asupra transei *phassīmanantrodha*, „înțetarea conștiinței” și întrebarea era : „Cum se poate să se realizeze înțetarea conștiinței ?” (*Potthapāda Sutta* pr. 8, *Digha IX*, în *Dialogues* I, 246). Se înțelege din acest dialog că erau și mijloace mecanice, de hipnoză și magie, pentru atingerea acestei transe, care nu

era tranza contemplativă, ei mai degrabă o inhibiție hipnotică. «Sant Samana și Brahmanii cu mari puteri și influență, care pot isfuza conștiința într-un om și o pot reface după voie» (ibid.).

Știm că era atitudinea lui Buddha față de această mecanizare a vieții pămîntene. Actele exterioare și stigmatele asceței erau crude și prețioase nimic pentru el. În *Kassapa-Sambuddha Sutta*, (*Digha VIII*), se găsește o admirabilă discuție între călugărul Kassapa și Buddha asupra criteriului prin care se recunoaște un om spiritual, un samana sau un brahman. Buddha refuză criteriul exterior, brut și ineficient al vestimentului zdresătos sau sudătaș absolut, al gesturilor specifice etc. «E greu să cunoști cînd un om e samana, cînd e brahman. Dar din cealalt cînd un frate (*bhikkhu*) și-a cultivat dragostea care nu cunoaște mîine, nici recușință; din cealalt cînd, prin distrugerea urgîntărilor înconștiențe (pofta cîrmii, pofta după viața viitoare, iluzia și ignoranța), el se află în acea libertate a inimii, în acea libertate a minții, și e liber de pasiuni și, fiind încă în această lume vicilă, a ajuns să realizeze și să cunoască adevărul — din acel ceas, oh, Kassapa, se numește acel frate un samana, se numește un brahman» (*Dialogues* vol. I, pp. 234—235).

Mărturisirea aceasta e cel mai sigur indiciu de ceea ce înțelege Buddha prin viață spirituală: ascetism etic, liberarea de instincte și egoism, mîie pentru toată ființarea, fugă de pasiune și de conflicte, seninătate, «compoziție» sufletească.

Asupra miracolelor — care erau căutate și promovate de majoritatea asceților călătorești, parivrajika, samana, etc. — Buddha își mărturisește net dezaprobarea. După cum am spus, el nu negă puterile

suprafirești, idahi, dar nu le sunt necesare perfecțiunii spirituale, evoluției care condure la starea de mahat. În *Kevaddha Sutta* (*Digha*, XI) el spune că idahi sunt perfect inutile: lumea, așa cum o cunoaștem, se află în blunțul fleacului dintre noi. El se teme că practicantul va crede că miracolul se datorește farmecului, magiei, forței efective a farmecului, și că va neglija astfel purificarea interioară. Se temea că mesajul lui către om ca stare și consecințelor spirituale pe care o ilustrează să nu se transforme într-o simplă practică magică, așa cum mai erau multe în India.

«Cu adesea mi s-a spus, prietene, că în acest trup, muritor cum e și mare numai de un os, dar conștient și dăruit cu minte (sensuală), în acest trup se află lumea, și creșterea, și dizolvarea ei, și drama care dăcă către desclătirea de ea» (*Anguttara*, II, 48, *Sammutti* 1, 62, citat în *Dialogues* vol. I, p. 272). Dacă un bhikkhu ar ajunge stăpînul celor mai ascuțite puteri, dacă el ar putea citi gândurile omului și viitorul, sau dacă ar putea ajunge invizibil și ar putea să se delecteze, etc. — cu minunile acestea n-ar trebui să predice mesajul liberării, spune Buddha. Pentru să cineva ar putea să-l răgușind foarte bine: «Există un farmec și mai mare, farmecul cu Gandharva (prin care se obține invizibilitatea) și celălalt farmecul Juvaerului (prin care se realizează cele mai surprinzătoare performanțe magice)».

De aceea, Buddha se opune practicării oricărui tehnici multe de către membrii comunității: «În *Kevaddha*, pentru că sunt principii la practica miracolelor magice (iddhi) de cea mai scîrbă de ele, și le urăsc, și sunt răgușit de ele» (*Digha* XI, *Dialogues* 1, p. 277—279). S-ar putea ca medicul, dacă

a depăși ispitele lumii înconjurătoare, să vadă prafii acestor ispite mai subtile, a miracolelor magice, și să neglijeze meditația pentru tehnica Siddhi. S-ar putea ca ei să creadă în existența reală, concretă, a acestor puteri — care nu posedă decât o realitate relativă — și să fie atașați din nou de iluzii, secotindu-se puternic asemenea zeilor. În timp ce adevărata liberare nu se obține decât prin totala detașare de lume și concentrarea tuturor eforturilor către purificarea lăuntrică. Vom vedea că asemenea precauții se întâlnesc și în manusiul clasic al Yogei Hinduiste, în Patanjalî. Și acolo se spune că cele mai mari tentații le întâmpină yoghinul nu atât din partea lumii fizice, cât a patetelor și voluptăților obținute în lumina zeilor (deva, vidya). E conflictul între etică și magie, între contemplație și tehnică magică, pe care îl vom întâlni întotdeauna la baza speculației indiene. E un dualism care a alimentat spiritualitatea indiană chiar de la cele dinții formulări ale ei.

2. Asupra meditației, așa cum a fost ea înțelesă și practică de Buddha, canonul păli ne oferă multe documente. Trebuie să spunem, însă, că dhyana (în pâli, jhâna) nu a însemnat în buddhismul inițial ceea ce înseamnă astăzi în mănăstirile buddhiste din Japonia, Mongolia și China¹. Dhyana se pare că este o stare de concentrare lucidă și totuși expectativă, simpatizând cu experiența pe care o aștepta să se împlinească, un soi de aparentă reverie, dar fără distracția și incoherența unei reverii. Nu se amănă cu asți (zgomote lucide), o stare de suflet similară celui care rămâne la pozițiile conștiinței sale diurne și așteaptă să învețe ceva nou, să pătrundă în alte stări de conștiință etc. Caroline Rhys Davids,

Dhyāna in Early Buddhism, în *Indian Historical Quarterly*, vol. III, 1927, pp. 689—715).

- *Dhyāna* nu era în nici un caz amănunț din mănăile Yoga. În cea din urmă, răzvrătașă stă de veghe, și deși e deșăvșită din cadrul judecării și veridicității durane, totuși există și funcționază, în sensul său, după cum am arătat în capitolul respectiv, orice urmă de conștiință normală, cotidiană, e suprimată. *Dhyāna* e concentrare expectativă inhibată de simpatie : sensul ei e tranșă, depășește experiența mentală, e petrecia coincidenței cu amănunțului.

Buddha a fost un personaj hoină, practicând adică meditația prin expectativă, *dhyāna*, «Vino de aici pe Ganges, clar-văzătorul, meditativul, în pădure» (*Sutta-Nipata*, III, citat de Rhys Davids, op. cit., p. 706) «Care ești căpătâș de dăruire, de stă în pădure meditând !», îl învesală lautarul (*Samyutta*, I 123). Cărușul păii nu păstrează o urmă de amănunț asupra poziției corporale, specific contemplativă, pe care o avea Buddha în timpul meditației (de pildă *Anguttara*, II, 247), precum și a celor dintre discipoli și contemporani săi care practicau *dhyāna*.

Cele patru stadii ale *dhyānei* sunt numite o pregătire a unei alte «înălțe științe» (*sāhāsa*). Stadiile *dhyānei* — pe care noștrii trebuie să le practică și să le experimenteze rind pe rind — dăruiesc puterile care sunt legate de orice meditație bine realizată : clar-auzire, clar vedere, memoria vieților precedente, etc.⁴

Învățând pe discipoli practica *dhyāna*, Buddha nu le cerea să caute prin ea obiectele meditației upanishadice sau yogice : Brahman, atman, Ishvara, adică sufletul cosmic, sufletul omeneș, sau pe Dom-

neceea. Prin dhyāna ei înțelegea o ascensiune pur spirituală și liberă către stări de conștiință necesare minții de depășire a existenței. El voia să pună pe om în directă legătură cu anumite puteri (devas) prin care omul s-ar fi putut ridica deasupra grișilor și vicisitudinilor cotidiene, care toate sunt obstacole semnificative necesare liberării. El făcea din dhyāna un instrument, niciodată un scop. Dacă practicile acestor meditative au fost exagerate în buddhismul medieval, cauzele trebuie călutate urmându-se dect în mesajul lui Buddha.

Buddhismul nu a negociat niciodată practicile meditative și tranza (Dhyāna). «Psihologia transei este de fapt o trăsătură caracteristică a multor sisteme indiene, nu numai a buddhismului. Ea apare aproape mereu în acea parte a fiecărui sistem indian care se numește mārṅa („calea”), în care sunt expuse mijloacele de tranziție din lumea fenomenelor la cea a Absolutului. Cu excepția școlii ortodoxe Mīmāṃsaka și a materialistilor, fiecare sistem, în această parte dar nu în altele, conține un anumit element aparținând misticismului. Jurnaliștii și au încredințările lor despre Yoga; chiar și realism și școala Nāgārjka, din păcate greu de explicat tranziția în Absolut, adică de la sumān la nirvāṇa, recurg la Yoga, nu la Jñānareu. Totuși, după cum mentalitatea europeană nu este indoidenă și cu deslășuire liberă de mișcări, tot așa mentalitatea indiană nu este întotdeauna subjugată lui» (Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1927, p. 19).

În buddhismul medieval, așa cum a fost el sistematizat de către mulți teologi și școlilor de Sud sau de Nord, a fost acceptată întotdeauna o anumită

practică yogică pentru ascensiunea spirituală și obținerea liberării. Nu s-a refuzat nici chiar procedeele tehnice aproape automate. Tehnica respiratorie, adică observarea ritmului respirației, urmărirea aerului care pătrunde în corp și a aerului expirat, toate acestea practicate cu scopul de a pregăti conștiința pentru o ascensiune interiorizată către starea de Buddha, se găsește expusă, de pildă, în voluminoasa enciclopedie a buddhismului de Sud, *Alaṅkāramakosa* (Louis de la Vallée-Poussin, *La Morale Bouddhique*, Paris, 1927, p. 73, 83, 115).

Cu cât buddhismul s-a evoluat, cu atât tehnica meditației s-a complicat și s-a desăvârșit. În manualele mistice medievale — dintre care trebuie să-luim *Visuddhi-Magga* («Drumul purității») a lui Buddhaghosa — meditația este expusă și comentată în toate etapele ei, cu acea rigurozitate tehnică specifică teologilor buddhiști. E adevărat că Buddha lăsa desuile indicații asupra celor patru jhāna, dar o lungă experiență a minărilor buddhiste a desăvârșit și a clasificat ceea ce Buddha se mulțumise să sugereze. Simțul arhitectonic, am spune, al acestor meditații se găsește în multe din discursurile lui Buddha.

Ceea ce ne interesează în studiul de față este tehnica meditației buddhiste. Contemplarea unui obiect, analiza elementelor lui, intuția mistică a vacuității și transitorității acestor elemente — aceasta e schema oricărei meditații. Nenumărate sunt practicile colective, exterioare, ale unei meditații, dar celuilă o oarecare veretă. De pildă, în *Visuddhi-Magga* se găsește lista comentată a acelor înșiruri (obiecte a căror meditare produce tranza contemplativă) ce ajută fixarea minții și coincidența perfectă între obiect și gândire. Orice obiect exterior sau ie-

somen poate constitui o kashina; mânia strecurată printr-o crăpătură a uşii într-un loc întunecat, un vas cu apă, etc. — adică mânia se poate concentra pornind de la orice suport extern. Scopul concentraţiei este depăşirea conştiinţei diurne, analiza extensivă a lumii existenţiale şi obţinerea transei (jhdna). Nu trebuie să uităm, însă, că între practicile contemplative şi „înţelegere” există o necesară interdependenţă, căci buddhismul n-a ajuns niciodată o simplă tehnică automată şi hipnotică, ci aplică meditaţia tocmai pentru a înţelege realitatea, iar înţelegerea la rândul ei ajută efectuarea meditaţiei (*Vissuddhi-Magga*, vol. II, p. 278). Importanţa evocării purităţii trupului (*ibid.*, II, p. 277), obţinerea extazului (*ibid.* II, p. 165—168), etc. Nu intră în cadrul acestui capitol examinarea completă a dezvoltării meditaţiei buddhiste medievale, dar e destul de interesant că temelia ei psihologică este concentraţia minţii şi detaşarea de posuri prin evocarea durată existenţei. Trebuie să amintim, de asemenea, că buddhismul cere adesea ajutorul lui Buddha (voindu-l numele şi sfinţenia, pentru a obţine starea necesară meditaţiei. Este un voi special de graţie, care s-a dezvoltat enorm în buddhismul mahayanic, ajungând la concepţiile Amatsāhu şi Avalokiteshvara.

Înainte de a încheia acest capitol, e interesant de analizat sumar o foarte curioasă carte de contemplaţie mistică buddhistă, numită *Yogavacara*, scrisă în Ceylon într-o epocă ce nu poate fi bine fixată (editată de T. W. R. Davids, *The Yogavacara's Manual of Indian Mysticism, as practised by buddhists*, London, Pali Text Society, 1896; tradusă de F. L. Woodward, *Manual of a Mystic*, London, 1916, Pali Text Society). Este o carte foarte obscură, a

cărui lectură nu explică prea mult, dar care e interesantă tocmai prin tehnica complicată și detaliată a diferitelor faze meditative. Aparține Școlii de Sud (Theravada) și cuprinde alături și formule pentru uzul călugărilor din Ceylon, unde a fost de altfel găsită, și unde tehnica aceasta a fost multă vreme aplicată în minăsură.

Tehnica respiratorie e cunoscută și aplicată în manualul Yogasutara. O stare de perfectă posesiune de sine, numită anapana sati, se obține prin expirațiile și inspirațiile ritmice asociată cu jhāna. Cu fiecare nouă meditație — și sunt zece grupe cu 112 diferite meditații sau stări meditative care trebuiesc experimentate, mental sau emotiv («în creier sau în inimă», spune textul) — se schimbă și poziția corporală. E necesar să remarcăm, cu Rhys Davids (Introd., p. XI) că această constantă schimbare de poziții, care are loc de mai mult de 1500 ori la cursul exercițiului complet, exclude bănuiala transei hipnotice.

O parte din exercițiile inițiale se practică cu ajutorul unei luminări împletită în opt, prin opt bucoi de lemn; fiecare porțiune de luminare corespunde unei meditații. Când bucoata de lemn cade jos călugărul se ridică, își schimbă poziția și începe o nouă meditație.

Deși manualul propune meditații necunoscute în alte texte buddhiste (de pildă, localizarea mentală a imaginii în felurite părți ale trupului), totuși scopul meditației este același: starea de urbat, obținută prin Samādhi. Se pare că Samādhi — care în Yoga hinduistă era scopul final al meditației — aici este numai o condiție preliminară altor stări mai înalte, care conduc la Arhat Samādhi ar fi un stă

de concentrare prin care lucrurile pot fi văzute și judecate așa cum sunt. Definiția din *Dhamma Sangam* (XV, 24, 287) poate fi amintită : «Samādhi e stabilitate, insistență și persistență gândirii, absența perpexității, a distracției intelectuale, este seninătate, facilitatea de a produce extazul, compoziția sufletului, aducândul rape» (citată R. Davids, p. XXV) Și cum aceeași definiție e dată de *Dhamma Sangam* (XI) pentru *cittas' ekaggatā* (concentrarea minții) se poate spune că acest termen e considerat echivalentul lui Samādhi (cf. *Milinda Questions* tra. R. Davids, vol. I, p. 60—61, S.B.E.).

Înțelesul literal al cuvântului Samādhi e «adunind», «că aducând», «compoziție». Nu se întâlnește nici în sanscrită, nici în pali, înainte de Pitaka (canonul pali) și întotdeauna e uzat în sens de stări mentale, niciodată într-un sens fizic. Cele mai vechi referințe, înainte de Pitaka, se găsesc în *Mahāvāyana Up.* VI, 14, 38 și *Bh.* Cita II, 44, 53 (cf. Indra).

E greu de spus dacă manualul aparține buddhismului antic. Chiar cuvântul *yogavacara* nu se întâlnește în canonul pali, ci apare numai în *Mūlindapanha*. Dacă aceste exerciții spirituale ar fi existat în timpul lui Buddha, e greu de crezut că literatura canonică n-ar fi spus nimic despre ele. R. Davids socotește că e posterior chiar lui Buddhagosa (p. XXX). Noi socotim, însă, că deși a fost elaborată tocmai în evul mediu timpriu, tehnica *yogavacara* se leagă de practici yogice mult mai vechi.

Din cele spuse până acum asupra meditației și ascetismului în buddhism, se înțelege că yoga era acceptată în toate fazele ei, în educația morală și religioasă a unui membru — dar nu era esențială. Preferăm să spunem yoga, în sensul ei generic de

concentrare mentală și rapt extatic, în loc de «misticism», așa cum se obișnuiește în literatura critică europeană, deoarece misticismul pur indian aparține altei sfere (bhakti, devoția mistică), iar nu aceea pe care o studiem aici.

Stările de rapt extatic sunt considerate de către buddhism ca mijle condiții de forțare (pāśavādhā), și sunt acceptate întrucât ajută la elevația mentală prin inhibarea pasiunilor și altor stări obscure de conștiință. Dar raptul extatic nu era scopul final al buddhismului.

■

(Despre relațiile dintre Saekhya și Buddhism, despre elaburarea practicilor meditației buddhiste în Tibet, China și Japonia, precum și despre tantra-mul buddhist, vezi partea a II-a a acestei monografii)





CAPITOLUL IV.

I Istoria critică a celor două magnifice poeme epice, *Ramayana* și *Mahabharata*, e încă departe de concluzii definitive. La început epopei eroice și redactate în această formă probabil între secolele VI—IV în Chr., ambele poeme au îndurât nelămurită interpolări și contopiri cu episoade independente, până prin sec. II—IV d. Chr., când se stabilește, mai mult sau mai puțin, redacțiunea definitivă, așa cum o avem astăzi. Variante, firește, se găsesc în mai toate manuscrisele principale, dar acestea nu constituie adevăratele obstacole critice. Problema centrală e formația poemelor — mai ales a *Mahabharatei* — înainte de sec. II—IV d. Chr. Probabil că în versiunea originală, pur eroică, în mai puțin de 10.000 de versuri și relatând istoria luptelor între cele două familii Kuru și Pandu, s-au adăugat prin sec. II în Chr. porțiuni sectare, în care predomină cultul teist al lui Vishnu. În această nouă formă epopeea numără cam 24.000 de stăruțe. Dar, în cele două secole ale erei creștine, o considerabilă cantitate de materiale mistico-teologice, filosofice și politic-legale a fost introdusă în năsea

redacțiune, fie în trunchiuri unitare (cărțile XII, XIII), fie în episoade detașate, alcătuind astfel o uriașă enciclopedie cu accentuată nuanță vishnuistă. Una din cele două porțiuni adăugate în acest timp a fost Bhagavad Gita (în cartea VI-a), iar cea mai importantă se găsește în cartea XII-a, Mokṣadharmă.

Nu trebuie uitat, totuși, că aceste noi porțiuni, deși recent introduse în epică — cuprind materiale flotante, tradiții și învățături mult mai vechi decât actuale lor redactare literară. A stălii preciză cronologia diverselor strale, care se disting în Mahabharată, e fără îndoială un desiderat cu foarte puține șanse de împlinire. Schimbările care au decurs în istoria textului Mahabharatei sunt evidente în lină mare, dar ampara detaliilor foarte puțin indieniști sunt de acord. Aceste ultime porțiuni — enciclopedice și sociale — adăugate poemului (și numite de Hopkins pseudo-epice) prezintă, însă, o neprețuită valoare pentru istoria religioasă și filosofică a Indiei. Aici se vădese cele două eforturi organizate și îndrăgitoare ale teismului indian, iar perla Mahabharatei — Bhagavad-Gita — articulează pentru întâia oară identificarea lui Brahman, unicul principiu metafizic și suport cosmic din Upanishade, cu Vishnu-zeu, care capătă acum supremăție cu înțim monoteistă și cu avatarul său pămîntesc, Krishna. În Mokṣadharmă, ca și în Gita și în alte pasagi, se întâlnesc de asemenea repetate clogii și înmuri Sankyei și Yogei; dar, după cum vom vedea îndată, ambele aceste discipline sunt încă departe de forma și sensul lor clasic.

Caracterul compozit al epicei e evident prin pluralitatea dogmelor rînd pe rînd exaltate. Vedete, de

pildă, sună de cele mai multe ori autoritatea supremă (promată); dar se înfăptuie și afirmația că «Veda e amăgitoare» (XII, 329, 0 ; citat de Hopkins, *The Great Epic of India*, p. 91). Pasajele care trădează opiniile sectelor noi — ca de pildă Krishnaismul — aprobă inspirația personală, directă, pe același rang : cuvintele lui Bhishma, inspirate de Krishna, «sunt tot atât de autoritative ca și Veda» (XII, 54, 28—30). Grația e socotită deasupra Scripturii sau scolastice (forța), căci ea singură poate lumina «tăria și ascunsă comunicare a adevărului» (XII, 333, 5).

Acest element nou, al Grației, e introdus de către secta Bhagavata, a cărei dogmă e revelată în Gita. În general, însă, inferența (assumana) și revelația scripturii (shruta) sunt cele două probe ale validității unui adevăr (XII, 295, 19, etc.). Hopkins a adunat și clasificat un lăptos material ilustrând această multilateralitate a soluțiilor, dogmelor și mesajilor din epocă, cu deosebire din porțiunea «pseudo-epică» a Mahabharatei. Această structură compozițională și vag articulată se explică printr-o colaborare diversă și adesea potrivnică ; căci redactarea Mokshadharmaei, cu repetițiile, lungimile și inconsistențele ei, a durat poate secole întregi. Porțiunile religioase din această carte (a XII-a) au fost adăugate de șefii de secte noi, fiecare încercând să exalte și să impună supremația propriilor sale credințe. Dar, după cum vom vedea, tonalitatea acestei pseudo-epice e adesea destul de clară : reafirmă pe de o parte monismul upanișadic colorat cu experiențe trăite personale, iar pe de altă deschide larg porțile oricărei soluții soteriologice, care nu se coartă cu autoritatea Scripturii.

În *Mokshadharma* se întâlnesc nume de școli bine-cunoscute în India, dar sensul lor e diferit de cel pe care îl vor avea în tratatele filosofice. Vedanta, d.p., se referă la *Upanishade* și *Veda*, iar nu la filosofia violent monistă instaurată izbinditor de *Shankaracharya Nyaya* și *Veisheshika* cu înțelesuri și mai vagi. Totuși, în ceea ce privește elementele *Samkhya* și *Yoga* din această carte a *Mokshadharatei*, un lucru e clar : că aici *Samkhya* și *Yoga* nu sînt sisteme filosofice, ci drumuri către liberarea de ciclul existențelor ; că *Samkhya*, în epici, nu înseamnă filosofia pe care o întâlnim încheșată și organizată în tratatul clasic al lui *Ishvara Krishna*, ci orice cunoaștere metafizică ; iar *Yoga* nu are sensul fixat de *Patanjali* (*Yogasutrasaurodha*), ci înseamnă orice disciplină practică, orice activare orientată soteriologică. Nu se întâlnesc nici diferența care constituie specificitatea sistemelor clasice *Samkhya* și *Yoga* : cea dintre ateiști, ecclăști teiști. E de remarcat că *Samkhya* nu înseamnă, în *Mokshadharma*, după cum nu înseamnă nici în *Gita*, disociația sufletului de *prakriti*, iar *Yoga* nu cunoaște încă precizarea tehnică și fiziologică din tratatul lui *Patanjali* : *Yoga* înseamnă orice activare, și adică e sinonim cu „acțiune” (*Gita*, V, 2).

Upanishadele acceptau o singură posibilitate de mîntuire : cunoașterea lui *Brahman* (*Kaupitaki Upanishad*, I, 4) și acest mesaj metafizic e leit-motivul întregii literaturi *upanishadice*. Dar literatura ulterioară acceptă o pluralitate de școli la problema mîntuirii. Se pare că *Mokshadharma* e un stadiu ulterior al spiritualității *upanishadice*, cu această nouă precizare : ea, alături de alte multe drumuri pentru realizarea dezrobirii de existență,

sunt două cili preferabile, cea dintâi prin cunoaştere, şi se numeşte *Samāhya*, cealaltă prin practică, şi se numeşte *Yoga*. De pildă *Gita* (VI, 46—47) recunoaşte direct posibilităţi de mântuire: cel care practică ritualurile vedice (*Karmas*)¹, cel care practică înfrînări (*tapasas*), cel care e învăţat (*gaurin*; *Shankara* în comentariul său se referă la Scripturi, *jednamatra shastrapandityam*, dar termenul implică orice cunoaştere), cel care practică *Yoga* (*Yogi*) şi, deasupra tuturor, cel care e devotat *Yogei* supreme în *Krishna* (*madgatsenastaratrasana shradhdava bhajate*). Evident, *Gita*, fiind un tratat *vishnuist*, preferă calea din urmă, devoţia mistică, *bhakti* — dar nu spune că celelalte cili de mântuire sunt zadarnice sau eretice². Acest caracter ecletic în ceea ce priveşte căile de transcendere mundană e evident în întreaga porţiune a *Mahabharatei*, contrastând cu soluţia unică, pur metafizică, oferită de *Upanishade*. *Mahabharata* şi *Bhagavat-Gita* sunt încercări de sinteză a tuturor curentelor spirituale contemporane, exceptând fireşte doctrinele eterodoxilor (*Buddhism*, *Jainism*) şi ale materialiştilor. Structura lor, oarecum fluidă şi sincretică, trădează o epocă de efervescenţă religioasă, de descoperiri şi sinteze, în care — poate pentru întâia oară în istoria culturii indiene — se acceptă oficial şi pe aceeaşi treaptă cu soluţiile upanishadice, puncte de vedere care exaltă devoţia religioasă, sau alte soluţii pentru liberarea sufletului de fluxul durerii existenţei.

2. „Înţeleptă, familiară cu suflătoare de atingere a libertăţii, nu vorbesc despre două metode, *Samāhya* şi *Yoga*” (*Upanishadharma*, cap. 186, v. 7). *Bhishma*, rugat de *Yudhisthira* să explice diferenţa dintre

aceste căi, răspunde (*Mahabharata*, XXI, 11038) : «Și Samkhya, și Yoga îndă metodele lor ca mijlocul (*Karuna*) cel mai bun... (11043); cel ce se conduce după Yoga se întindează pe o percepție imediată (mistică, *pratyakshetava*, cf. Hopkins, op. cit., p. 195, N. 1.); cel ce urmează Samkhya se fundează pe învățăturile tradiționale (*shastravindasyah*). Eu socotesc adevărate ambele aceste învățături... (11044); urmate conform instrucțiunilor, amândouă conduc la felul asprea (11045). Amindouă au caun puritatea împreună cu înfrînările și mîd pentru toate jupiturile, păstrarea jurămintelor stricte e comună amîndurora; părerile (*darshanam*, opiniile) însă nu sînt ocelești în Samkhya și în Yoga»².

E evident caracterul pragmatic și nesistematic al ambelor acestor soluții soteriologice. Nu întîlnim aici filosofie, așa cum vom întîlni în epoca imediat următoare, a tratatelor clasice. Samkhya înseamnă orice cunoaștere care conduce la mîntuire și — deși arecîtă cunoaștere, ca pretutindeni în epoca post-vedică, e orientată metafizic — nu are nimic comun cu un «sistem» metafizic. Ca și în *Upnishade*, se exprimă numai o cunoaștere supra-sensorială, sarecum extatică, fiind pură contemplație a principiilor.

Mahabharata e familiară cu terminologia Samkhya și se întîlnesc mai ales în *Gita* și *Mokshadharma* termeni care în *Ishtava Krishna* vor fi articulați într-o filosofie realităii : *prakriti*, *stava*, *mahat*, etc. (Cf. Hopkins, op. cit., p. 89—190). Dar niciieri în *Gita* nu se definește Samkhya ca distingerea sufletului de experiență — baza sistemului lui *Ishvara Krishna* — ci ea înseamnă numai «adevărată cunoaștere» (*stava yadna*), sau cunoașterea sufletu-

lui (*śrīmadbhadra*), asemănându-se mai degrabă cu spiritualitatea upanishadică. Aceasta nu dovedește o «măsturcă de idei Sāṃkhya și Vedānta» cum crede Iloppina, ci pur și simplu un stadiu anterior al Sāṃkhyei cît și Vedāntei. Nu e necesar, de asemenea, să presupunem în epică o școală teistă Sāṃkhya paralelă școlii ateiste clasice a lui Iṣhvāra Kṛishṇa. Sāṃkhya, repetăm, înseamnă pur și simplu cunoaștere, iar Yoga, practică — și amîndouă acestea sunt căi de liberare de răul existenței.

-Adevărul- aflat de Upanishade și de Sāṃkhya e acceptat și de Yoga, cîci acest termen — fie în înțelesul lui larg epic, de acțiune, fie în sensul specific, clasic, de tehnică mistică — se referă numai la o practică soteriologică, iar raționarea sa de a fi și consistența dialectică e împrumutată de obicei din Sāṃkhya sau Upanishade. Mokṣadharma (v 11463) spune că precursorii (*parahisarah*) yoghinilor se află în Vede (*padāḥ Upanishadaḥ*) și în Sāṃkhya. Invăpturile acestora din urmă cuprind încercări de analiză a materiei și scheme ale desfășurării naturii primordiale (*prakṛti*), subiect care nu a interesat niciodată pe rishii upanishadici. De asemenea se găsește analiza intelectului și alte accesorii ale cunoașterii. E interesant de remarcat că descrierea dintre cei de al 23-lea principiu, sufletul așa cum se află, în starea de «ignoranță», și cel de al 26-lea, sufletul transcendind ignoranța — e numai o descriere calitativă. Cel dintîi e *avidyāmanasa*, «cîrvină/îluminarea», celălalt e *bodhatma*, «iluminat». Oederberg (*Nach. v. d. Königl.ichen Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen, Ph.-hist. Klasse, Berlin 1917, p. 237*) spune că locul sufletului în enumerarea principilor e despicat în două ca să explice descrierea calitativă

între sufletul neîluminat și Duminat. Însăși deosebirea dintre suflet și Dumnezeu e una de grad, nu de substanță. Sufletul e conștiință limitată, în timp ce Dumnezeu e conștiință pură, autonomă.

E adevărat că pluralitatea sufletelor, cu caracter distinctiv în *Sāṃkhya* lui Ishvara Krishna, se află deja în *Mohabhadharma* : « multe suflete sunt în lume după învățăturile Samkhya și Yoga ; ele nu adună că există un singur suflet » (v. 11714). Dar ce-țit în întregime, pasajul se înțelege ca afirmând o pluralitate de suflete empirice, anima, nucleu de experiențe publice, limitate și individualizate ; ca un relief, sufletul neîluminat, vrăjit de iluzia că e individual și izolată. Aceasta e vechea iluzie împotriva căreia lupta Upanishadice : iluzia de a fi limitat de experiențele minții. În epică, această pluralitate a sufletelor nu precizează existența și dialectica din Ishvara Krishna. În *Mohabhadharma* sufletele empirice sunt emanatii din sufletul Universal, onor, Brahma, și prin iluminare se reîntorc la el. Ishvara Krishna, însă, negând pe Dumnezeu (*Ishvara*) ca suflet unic și creator — trebuie să accepte o pluralitate infinită de purusha, de suflete complet izolate între ele, fără nici cea mai mică putință de intercomunicare, prin nici un mijloc. Drumul celui ce urmează învățăturile *Sāṃkhya* e mîndru către sine însuși : liberarea de rețele existenței se va împlini numai prin sufletul său ; de fapt, se împlinește de la sine în clipa cînd își cunoaște adevăratul suflet, *purusha*.

« Conștienterea », care e depozitată în manualele Samkhya se îndreaptă tocmai asupra acestui « adevărat », Duminat, suflet ; mai mult, îl revolează, căci prin schimbarea gnosticii a Samkhya, al 28-lea prin-

capu apore în locul celui de al 25-lea, Capitolul 194 al Mokshadharma: « Inchinat sufletului și relațiilor lui cu viața mentală, «Despre acel care astfel cunoaște sufletul, liberat de toate obiectele lumeyta și Unul, se spune că obține înaltă și excelență cunoaștere». Înțelepciunea e cunoașterea sufletului, iar aceasta e identică cu mintuirea. Aceeași valorificare supremă a spiritului și a mișcărilor metafizice de a-l revela, pe care am întâlnit-o în Upanishade. Înțelepciunea brahmaiste (de la Brahma, nu de la brahman, înțelegând a hinduismului) se popularizează în Epică: pierde oarecum tăria și prospețimea celor dinți descoperiri, dar însuși răsunetul și succesul său îi mărturisesc necesitatea, urgența terapeutică, în strabele epice. Din clipa cînd sufletul și anihilarea durerii au fost descoperite, gîndirea brahmaistă s-a organizat în două structuri paralele; cea dinți, plecînd de la unitatea sufletelor (pluralitatea fiind numai o iluzie a experienței senzorio-mentale), încearcă să explice tot ceea ce privește istoria acestui suflet în lume, neglijînd realitatea fenomenică pînă la anulara ei definitivă în monismul vedantic al lui Șān-kara; cea altă, pornind de la dualismul spirit-materie (parushaprakriti), încearcă să afle istoria materiei și relațiile ei cu sufletul, ajungînd la postularea iluzorității acestei relații, dar afirmînd altă realitatea materiei cit și pluralitatea sufletelor (Sankhya clasică). Și una și alta încearcă numai să răspundă la întrebarea centrală: ce e real și ce e apăsător în experiență? Cu ochelarii, fiind experiența dureroasă, nestatornică și plurală, mai poate fi ea reală (răci realitatea e una, ciură și beatifică, în concepția indiană)? Și totuși experiența există. Scrierile Sankhyei și Vedantei sînt simple răspunsuri metafizice,

întru cât amîndoua — deşi pe căi deosebite şi cu temeruri opuse — despart sufletul de non-suflet şi înlăuntrul dăruirea numelui celui de al doilea principiu.

3 Contrastînd cu Sāmānya, Yoga înseamnă în Epică orice activitate care conduce sufletul către Brahma. Evoluţia, de cele mai multe ori, activitatea aceasta se traduce prin înfrînarea simţurilor, prin ascetism şi penitenţe de orice fel. Yoga nu înseamnă în Epică «renunţare la fruct», aşa cum e explicată în Gîta.

Gîta e un poem de o structură singulară, şi filosofic şi înecmîc a sinteză a tuturor metodelor de emancipare. Înainte de a analiza cum se cuvine acest poem, e necesar de precizat înţelegerile şi tehnicile Yogei în celelalte părţi ale Epicei. Graţie lui Hopkins, precizarea aceasta se poate face cu oarecare uşurinţă. E izbitoare, dintru început, fluiditatea sensului acestui cuvînt în Epică. Yoga înseamnă cîndodată «metodă» (Gîta, III, 3), altădată «activitate» (Māhābhārata, 11.632), sau «putere» (ibid. 11.675), altădată «meditaţie» (11.691, etc.), «renunţare» (samyasa cum e în Gîta VI. 2), etc. Această fluiditate şi confuzie a termenului Yoga e încă un argument pentru caracterul compozit al Epicei, împotriva tezei ingenioase a lui Dahlmann, care susţine unitatea Māhābhāratei.

În linii mari, se observă trei straturi : 1) vechi epicoade cu ascetism (tapas), conţinînd practici şi teorii ascetice asemenea ascetei vedice fără referinţe la Yoga ; 2) epicoade şi discursuri în care tapas şi Yoga sînt sinonime, şi amîndouă sînt considerate instrumente magice ; 3) discursuri didactice şi epicoade în care Yoga capătă o terminologie distinctă

și o sistematizare elaborată pe temeli filosofice. Această din urmă porțiune, cuprinsă în mare parte în *Mahabharata*, e interesantă pentru că mărturisește întâia emancipare a Yogei față puțin. În hinduism de masa de materiale magice, dovedindu-se o metodă sociobiologică și lărgindu-și cadrele într-altă încet, în Gita, ajunge să îmbrățișeze cinci minerale sociobiologice corespunzătoare la cinci spețe de yoghini.

Probe de ascetism vedic se găsesc cu prisosință în tratatele anterioare *Mahabharatei* și ele, după cum am văzut, își au temelia în teoria magică a sacrificiului. Se întâlnește în *Epică* o disciplină pur fizică, urmărind rezultate concrete, fie prin îmblinzirea senselor, fie prin înfricoșarea lor. Fenomenologia acestui ascetism magic e primară și primitivă : tăcere (muna, înfrinarea limbii), chin excesiv (asvamedha), -uscarea trupului-, sunt mijloace folosite nu numai de religiozi, ci și de regi (*M. Bh.* I 115, 24 ; 119, 7 și 24). Ca să înduplece pe Indra (*atiradhyajisur deontu*), Pandu stă o zi întregă într-un picior și obține soma-dău (*I* 123, 26) ; dar această tronsoa nu vâdește nici un conținut religios ; e mai degrabă o hipnotă produsă fizic, și relația dintre om și zeu e aici de-a dreptul magică. Fiziologia mistică a acestui ascetism vedic prezent în *Epică* e lipsită de orice subtilitate și tehnică, mărturisind influențele unui strat fizic cultură religioasă. De altfel, e sugestiv faptul că acele *Upanishade* care pomenesc întâi de Yoga aparțin *Yajurvedei*, adică yogii vedice emnamente *kshatrii*, casta militară în subterană și în continuă fricțiune cu casta brahmană. Iar pedagogia Yogei în *Epică* e fondată pe materiale dacă nu identice, cel

puțin similare acestor Upanishade yajurvedice. Aruncă colindrașă aruncă o lumină nouă asupra probabilăi origini a a-cetismului yoghinic.

În *Anusāsana*, o carte din *Mahabharata*, se găsește sub numele de yoghinii o voluminoasă listă de acești : confunda între Yoga și tapas e evidentă în *M. Bh. XII 158,36*⁴. Atât yoghinul cât și ascetul au reușit la fructele existenței pentru restaurarea inițialei purității și autonomiei a sufletului. Valoarea concretă a a-cetsei, energie magică a înfrînării simțurilor stii de mult exaltată în literatura post-vedică — e identică cu Yoga, Yati și yoghinii ajung termeni echivalenți, desemnând orice arian «doritor să-și concentreze mințile» (*yajus*) și studiind nu *Scripturile Śāstra*și ci *sūtra* mistică *Om* (*āraṇya*), adică încercînd să intre în nemăștiocită relație cu supranaturalul, iar nu prin dogme și rituri.

Practiclele acestora produc o forță care se numește în Epică «puterea Yogei» (*yogabalaṃ*) ; cauza ei imediată e *dharma*. Ca să obțină această «fixare a minții» (*dhāraṇā*), anumite preliminare sunt indispensabile ; așa, de pildă, cele «cinci păcate» trebuiesc înlăturate⁵ («*arśas*» ; *M. Bh. XII, 301, 15—17*) prin sentimentul placidității («*śānti*» echivalență cu *Yoga*, *XII, 255,4*), iar starea stare, purificată de orice eștare intimă, de orice dinamică psihică, se obține de obicei prin înămarea tot mai lentă a respirației (*XII, 192, 13—14*).

În *XII, 301, 30* și urmare, se află o schemă a practicei : «Un yoghin care, devotat marelui fîgăduiesc (*ma-havratasamāhataḥ*) cu dibăcie fixează sufletul său subter (sukshman ātman) în următoarele porțiuni : bîrbie, grumaz, cap, inimă, stomac zădări, ochi, ureche și nas, repede arzîndu-și toate faptele bune sau

rela, fie ele chiar asemenea unui munte (în mărime), străduindu-se să atîngă Yoga Supremă, e liberat (de orice existență) dacă așa vrea el. Dar, firește, asemenea practici, tocmai pentru că apelează la un efort maxim de voință și foarte puțin la rugă (bhakti, evlavie, devoție) — nu sînt ușor de realizat.

Mahabharata (v. 32 și urmare) exaltă dificultățile practicilor Yoga și atrage atenția asupra primejdiei care amenință pe cei care eșuează. E binecunoscuta primejdie a tuturor acțiunilor magice, care deslănțuie forțe ce urid pe mîg dacă acesta nu e destul de puternic ca să le subjuge prin voința lui și să le canalizeze după dorința lui. «Aspru e drumul cel mare (mahapantha) și pașini sînt acei care îl parcurg pînă la capăt, dar mare vinovat (bahudosa) e născut acela care, după ce a început drumul Yogei (renunță să meargă mai departe și) se întoarce». O forță impersonală și sacră a fost descălecată prin aceasta yoghinului asemenea energiei impersonale antrenate de orice alt ceremonial, magie sau religie. Nu e nevoie să amintim exemple și idei similare din alte religii, pentru că însăși concepția fundamentală a hinduismului, noțiunea de Karma, explică firesc procesul acesta.

Dar caracterul magic, nemodificat încă de o valoare religioasă, a practicilor Yoga în Epică e evident și din alte puncte de vedere. Așa de pildă, capitoul 107 din cartea XIII îl mărește că nu preotul brahman, ci yoghinul e acela care se bucură de beatitudinile carnale. Chiar pe pămînt, în cursul antrenamentului său „a slujit de ferăi fosforescente etc., iar în cer se bucură de toate voluptățile la care a renunțat pe pămînt, înzecite”.

Am pomenit de acest aspect al Yogei ca să subliniem încă o dată complexitatea și pluralitatea obiectului acestui fenomen magico-religios, Yoga. Aici avem de a face cu un element popular, în orice caz non-brahmanic, care își are corespondențe în alte religii, și care stăruie în Yoga chiar după ce acestea se liberează de spiritul magic și se organizează ca o ascetă mediativă și o spiritualitate elevată. În Patanjali se așteaptă însărcinarea amănunțită a neofitului să nu cadă pradă tentației zellor și nimfelor cerești. Dar în Mahabharata, cel puțin în acel strat reprezentat de XII, 107, renunțarea are numai un scop instrumental, magic, de posedare pînă la urmă : acest sens — al stăpînirii prin posedare, iar nu prin renunțare — va fi dilatat și organizat într-o magnifică filosofie ceremonială de către tantrism, ale cărui rădăcini, nu trebuie să uităm, sunt în Vede și ale cărui origini istorice nu sunt mult posterioare Epicei. Vom vedea că și literatura tantrică se folosește de același termen, «Yoga», ca să exprime instrumentul desăvîșirii spirituale, și folosește o terminologie tehnică proprie Yogei, deși adesea cu un înțeles mult deteriorat. Toate aceste exemple probează încă o dată că Yoga nu a fost, în India, o școală cu un șef unde, nici o anumită dogmă sau tehnică mistică, ci mai degrabă o formulă excesiv de vastă, cuprinzînd orice practică eficientă pentru eliberarea de existență saș, în orice caz (cum e Tantra), pentru depășirea ei. Yoga, însă, începe a fi organizată în cele dintîi secole d. Chr. într-un ansamblu complex de rețete și doctrine, care va fi sistematizat și editat definitiv de Patanjali. Aceasta reprezintă Yoga clasică.

4 Hipnora nu era necunoscuta yoghinilor, și de aceea e greșit să se creadă că starea de supraconștiință, samadhi, din *Manualul lui Patanjali* nu e altceva decât o trană hipnotică. Sunt probe care ne fac a crede că toate fenomenele psihice, și într-un anumit sens cele metafizice, au fost populare în India dintr-un timp destul de îndepărtat. Iar autenticii mistici și yoghini au făcut deseori diferențe între ele și stările samadhi — după cum la mistici islamici sufiștii au știut deosebi simpla pierdere de sine printr-un extaz nervos, de o experiență mistică¹.

Pentru a facilita precizarea fenomenelor produse de yoghinii și a strage în același timp atenția asupra confuziei care de obicei se face între ele, e interesant episodul hipnotic din *M. Dh. XII*, 40, 46, 47, 50-51; 41, 13, 16. Devasarman, trebuind să plece în pelerinaj pentru împlinirea unui sacrificiu, roagă pe discipolul său, Vipula, să-l păzească soția, Ruci, de fărmerul lui Indra. Vipula o privește lung în ochi și Ruci e înconștientă de influența magnetică a privirilor sursoare *rahasya yaktva* ea cu ea totuși *anudhāyata*, 40, 50). Ochiul operatorului e «fixat», spiritul trece în trupul Ruciei și trupul lui e «împietrit asemenea unei picturi» (*śāntava* = *Kalpanam*, *nirvāṣṭam* *stambhayanam* *uttha lekhanam tathā*). Când Indra intră în odaie, Ruci se vrea să se ridice și să împlinească datoria ei de gazdă, dar «fără înțepenită și înfrinută» de către Vipula «și fu pește puțină să se miște». Indra vorbește «îndemnat de Ananda, zeul Dragonilor: Am venit pentru dragostea ta, oh! tu, cu simbet răstător!». Dar Ruci, după voință răspunde, «se simți incapabilă să se ridice și să vorbească» pentru că Vipula «înfrinase simțurile ei prin lanțurile Yogei» (*śambandān* *yogabandhau* ca în-

poziția sarvendriyului său) și cu ajutorul unei putințe de mișcări (sardhara, inalterabilă, 41, 3—12). Procesul hipnotic e astfel rezumat: -samyogya) razele ochilor lui cu razele ochilor ei, el pătrunde în corpul ei întocmai cum vântul pătrunde prin vâd-dha- (40, 56—57 ; cf. Hopkins, Yoga-tehique, 350—360).

Această tălmăcire a hipnozei prin «intrarea în trup» e un motiv bine cunoscut alt în India și în folclorul universal². Se întâlnește și o altă operație de «trecere din trup în trup» (dehantara-avaśa, anga-deha-praveśaḥ yogaḥ ; «intrarea în alt trup» citată în Manualul lui Patanjali (III 37 ; cittaṅga pa-rasaharāvasthā) dar aceasta e o putere magică (śiddhī) pe care o capătă yoghinii³. E remarcabilă precizia cu care e descrisă hipnoza : ea a fost cu griji dissociată, în India, de tranșa autentică, «somaḥhī. Patanjali, descriind «puterile» (śiddhī) pe care le obține un yoghin, încearcă o catalogare a speciilor de magie-yogică cunoscute în timpul său — dar are griji să adauge că acestea sunt inutile minturii (mokṣaḥ), sunt simple instrumente, ajutându-l să învingă obstacolele, dar devin tentativă primejdioasă îndată ce sunt folosite cu scopul câștigului personal. În Manualul lui Patanjali, śiddhī-urile sunt decit veridicarea accesului spiritual al yoghinului ; aceasta capătă numele puteri prin anumite exerciții spirituale, și victoriile sale sunt ilustrate prin dăruirea de śiddhī. Adevărata Yoga, însă, disprețuiește «puterile magice», pentru că ele pot fi prilej de atașare lumească, în orice caz pot distra mîntea concentrată a Sibastrului de la țința lui supremă, somaḥhī. E interesant de știut că Patanjali vorbește de śiddhī ca despre niște puteri supranaturale câștigate de pro-

Occidental Yogei în drum spre perfecțiune. În nici un caz ele nu pot constitui un scop al practicii.

Siddhi n-au fost întotdeauna refuzate și nefolosite. Literatura tantrică, atât buddhistă cât și hinduistă, le exaltă și le sorocesc probele divinizării omului. Se găsesc chiar și liste de asemenea «magice» (siddhi), ale căror minuni au fost păstrate în tradiția Indiei și au alimentat veacuri de-a lungul folclorului indian.

3. **BHAGAVAD — GITA.** În Upanishade s-au întâlnit cele două probe organice de emanciparea religioasă și metafizică de ritualismul sau cosmogonia Vedelor. Gita realizează autonomia perfectă a vieții mistice și mesajul ei oferă cea dintâi mare sinteză a spiritualității devote indiene. Religia trebuie să-și aibă izvoarele ei proprii, care nu depind de ritualism nici de scolastică. Și cu cât înaintăm în Evul Mediu, necesitatea aceasta de autentică și imediată legătură cu Dumnezeu apare mai evidentă. Ceea ce aduce noua Epică e tocmai acest îndemn direct la om de a-și găsi fiecare pe Dumnezeu. Iar în locul drumului unic — al cunoașterii absolute (atman — Brahman) — promovat de marile Upanishade, Gita oferă o pluralitate de drumuri, care conduc toate la mukti. Preferințele Gitei sunt pentru calea evlaviei (bhakti), pentru dăruirea totală de sine (VI. 46). Problema capitală a Bhagavad-Gitei e conflictul între «acțiune» (Karma) și «contemplație» (dharma): dacă e posibil să se obțină mântuirea prin acțiune, sau dacă singura cale ar fi meditația ascetică. Alci intervine dehalția pe care Bhagavad-Gita o dă noțiunii de Yoga și care se cere discutată.

În Bh. G. VI. 2, Yoga e identificată cu *sanyasa*, care înseamnă renunțarea la viața socială și confortul, dăruirea și dăruirile vieții asociate; un *sanyasi* e un *sahasret* fără adăpost și fără nici o obligație față de societate. În *Bhagavad-Gîta*, însă, *sanyasa* are un sens mai general, de «renunțare», în cadrul sau în afara societății. În aceeași strofă se spune că nimeni nu poate ajunge *yogi* dacă nu se dezbracă de *sankalpa*, adică de funcțiunea imaginativă și veșnic schimbătoare a minții omenești, prin care omul e împins întotdeauna către noi tentații, e distras la fiecare clipă către un alt scop, și e menținut într-o continuă abateră de fantezii și pasiuni. Într-adevăr, numai prin instruirea voită a fluxului conștiinței se poate obține concentrarea, fără de care nici o meditație mistică nu se poate realiza. În VI. 3, se prezintă cele două metode care trebuiesc aplicate, la două stadii ale perfecțiunii spirituale: pentru muni care vrea să practice Yoga, drumul e *nishkama* (*Karma*), pentru cel care a atins *yogabodha* (adică e absorbit în profundă meditație și nu mai are de luptat cu obstacole sensoriale sau mentale), *ahimsa* sau contemplația e metoda recomandată. Se înțelege, deci, că activitatea (*Karma*) e necesară atât timp cât simțările nu sunt încă înfrinte și activitatea mentală încă nedisciplinată. Ea nu poate fi un scop în sine — adică a acționa orientat către obiect, pentru satisfacerea poftelor individuale, pentru «scuturarea fructelor» (*phalatrishna*) — ci trebuie să se transforme într-un instrument ascetic, renunțând la bucuria roadelor obținute, emancipându-se de interese individuale și instructive, și ajungând acțiune non-personală, dezinteresată, prin care Krishna poate interveni în lume. În momentul când muni a reușit-

rei „gheoră în mătăgia profundă”, activitatea ajunge pentru ei inutilă. Bă. G. VI, II, explică yoga-rădha ca o liberare de sankaipa și o autonomie perfectă, atât față de obiectele, simțurile, el și acțiunile pe care acestea de obicei le suscită. Sankaipa e o noțiune adesea întrebuintată în psihologia indiană ca suport și vehicul al dorințelor, al setei de existență, al pasiunilor și iluzilor. «Oh ! dorință, eu știu unde ți-e rădăcina : tu ești născută din sankaipa. Nu mă voi gândi la tine și astfel vei înceta să existe, împreună cu rădăcina ta» (Mahabharata, Santi Parva, cap. 177, 35).

În versul următor (VI. 5) omul e îndemnat să se înalțe prin propria lui suflă (udharat atmano atmanam) ; nu trebuie să slăbească o clipă acest suflă, căci el e prietenul dar și dușmanul omului. Pentru cei ce se poate controla pe sine (jitatman), suflăul suprem (paratma) e realizabil în orice condiții. Se elie de suferință fizică sau morală : «de frig și în arșiță, în bucurie și suferință, ca și în cină și deznăcare» (VI.7). El ajunge placid, «un bulgăre de lut, de piatră sau de aur îi e tot una» (VI. 8) ; «privește cu același ochi pe băne-voltori, pe prieten, dușman, neutr și orb, pe cei care îl urăsc, pe rude, pe cei dragi și nedragi» (VI. 9) ; un asemenea yogi e numit yukta, adică ferm, solid, constant. Detășat de mediul fizic și liberat de înclinări — el poate afla echilibrul și meditația oriunde și oricum²⁸.

Firește că până la extirparea totală a înclinărilor firești, a înălțatut atracții sau repulsii pentru obiectele experiențelor, yoghinul trebuie să-si aplice toată voința și concentrarea de care e în stare ; în acest sens el face uz de Karma, de «acțiune». Aici, Karma înseamnă îndeletnicire, efort, practică — fără a ur-

mări însă o satisfacție egoistă, așa cum urmărește de obicei orice acțiune umană, ci numai pentru a atinge *prajna*, care conduce apoi la *nirvana*.

Cu strofa II, cap. VI, începe schițarea exercițiilor și meditațiilor care constituiesc înaltă practica Yoga. Deși aspectele exterioare — poziția trupului, fixarea vîrfului nasului, scimbănarea, abținerea sexuală — sunt similare practicei din *Manualul lui Patanjali*, totuși meditația de care vorbește Krishna e altceva decît *Patanjala Yoga*. Mai întâi, nu se pomeniște în acest capitol al *Bhagavad-Gîtei* de *pranayama*, adică de riturarea respirației, alt de esențial în *Manualul lui Patanjali*. *Pranayama* e menționată numai de două ori în *Bhagavad-Gîta* (I, 29 și V, 26), dar mai mult decît un exercițiu yogic ea e o meditație de substituție, așa cum se întîlniște în epoca imediat post-vedică și upanishadică; aici *pranayama* e un sacrificiu ritual interiorizat, dar nu temelia meditației care conduce la *samadhi*. Apoi meditația yogică în *Gîta* își atinge scopul suprem întrucît si numai dacă yoghinul se concentrează cu mințile în Krishna. «Cu sufletul acin și fără teamă, stăruind în jurămîntul de a păstra calea aștinței (brahmaceri) ¹³, cu mintea atîrnată și neîncetată glăduind la Mine, el trebuie să practice Yoga avîndu-Mă pe Mine ca suprem scop» (VI, 14). «Așfel, cu sufletul totdeauna devotat meditației, poșind cu mintea subjugată atinge pacea ce sîdăsturește în Mine și al cărei ultim, hotăr e *nirvana*» (15). Aceasta e deja o accentuată trăsătură mistică, *bhakti*, care lipsește în *Patanjala Yoga*, unde ajutorul lui Ishvara nu e decît auxiliar. Krishna, în *Gîta*, e singurul scop care justifică practica Yoga și meditația. Aici concentrarea mistică trebuie să se fixeze în filința lui Krishna:

prin grația lui (și în Bhagavad-Gîta conceptul de grație deja începe să se limurească, prevestind luxurianta dezvoltare ce o va avea în literatura valdinavă) yoghinul obține nirvana, care nu e nici nirvana budhismului original, nici samadhi din Patanjala Yoga, ci o viațuire beatifică, o experiență supramentală dar concretă.

-Succesul în Yoga- nu se obține prin excese: prea multă sau prea puțină hrană, prea mult sau prea puțin somn, nu conduc la concentrarea necesară (VI, 16). Pentru cel temperat și cel moderat -Yoga ajunge nimicirea durerii- (17). Căci Yoga e -o stare de separare de contactul durerii- (duhkha-samyogavyaya, VI, 23), adică o liberare de însăși destinele existenței, care sunt durerea și transitorietatea. Mai mult decât o asceză, Yoga înseamnă în Bhagavad-Gîta meditație și eliberare, calm și ascensiune spirituală. În locul robiei instinctelor și funcțiunilor mentale, se instaurează libertatea în Krishna. Cel ce renaște la individualism, cel ce-și pierde individualitatea în Krishna, espăță o seninătate și o libertate intangibilă pentru cel integrat lumii fenomenele.

Un adevărat yogi (vulgata Kalpasha, -liberat de corupția- blânelui și râului) atinge cu ușurință înfrînta beatitudine (atyantam sukham) generată de contactul cu Brahman (brahman samasparsha, VI, 28). Nirvana obținută nu e, așadar, o autonomie perfectă a sufletului cum e în Patanjala Yoga — ci o unire, o coincidență perfectă cu Krishna. Tendința upanishadică e colorată în Gîta de o nuanță pur mistică. Yoghinel vede -sufletul în toate fipturile și toate fipturile în suflet- (29). Iar în strofa următoare, legătura mistică între Krishna — suflet al totului, dar

plăcându-și o personalitate sacră ce nu se ghicea în pantofarul abstract al Upanishadelor — și yoghin, e precis definiți: «Cel care Mă vede pretinzându-și și vede toate lucrurile în Mine — pe acele eu nu-l porăresc niciodată, și el niciodată nu mă părăsește. Cel care, statornic în unitate, Mă odărnă pe Mine ce sălășluiesc în toată fiptura — acel yoghi sălășluiește în Mine, oricare ar fi felul lui de viață» (30—31). În *Isha Upanishad* (cap. VI) se întâlnește același motiv ca în strofa mai sus citată (*Gita*, VI, 30), și aceasta dovedește că au existat curente teiste în Upanishade ce s-au transmis și au rodit alt de magnific în *Gita*. Brahman upanishadic ajunge tot mai mult un Dumnezeu personal; mai precis, Krishna, Dumnezeul personal și nucleu de experiențe mistice, e identificat cu Brahman-ul speculației metafizice upanishadice. Rezultatele acestei speculații, identitatea funciară atman-brahman, sunt asimilate de literatură mistică; e posibilă o unire a sufletului uman cu sufletul cosmic personificat în Krishna prin faptul că amândouă au o esență identică. Dar sufletul uman e limitat de ignoranță, e întunecat de poftele egoiste, e rătăcit de dogme. *Bhagavad Gita* recomandă totmai metodele prin care se poate restaura o armonie și o unire finală între cele două suflete. Iar Yoga, în sensul pe care îl descriem aici, e una din cile de apăsare.

Lauda cea mare se cuvine însă nu yoghinului, complet detașat de durerea și bucuria lumii, ci celui care socotește durerea și bucuria altora ca ale lui, «juducându-le cu aceeași măsură a sufletului său» (VI, 32). Acesta e leit-motivul misticii indiene, popular de altfel în toată istoria mistică — și înzestră Budhismul, la început riguroasă etică și terapeutică

personală, a ajuns cu timpul la acel grandios pantheon de Boddhisattvas care, deși mai au un singur pas ca să treacă în Nirvana, totuși nu vor să-l facă pînă cînd nu vor adăca mințile tuturor ființelor. După ce pașnica individuală e distinsă și limitele — crește de ignoranță și setea de viață — cad, se urzește o nouă conștiință, supraindividuală, în care simțirea și simbulul de viață nu mai sunt alimentați de interesul egoist, ci de iubirea pentru toate ființele. Deci nu mîntuirea personală e ceea ce interesează în primul rînd, ci compatibilitatea universală. Cea dintîi conduce la cea din urmă, pentru că numai recăstiga deșprinsă de iluzii se poate înălța în o iubire universală.

Simpetia autorului Bhagavad-Gîtai e toată pentru cel ce practică o asemenea Yoga. Chiar cel ce eșuează pe drumul yoga în această viață, neîmbatînd adică să înfrîngă obstacolele și să atîngă yogarudha, care îl va conduce la Nirvana, nu e pierdut, deși și-a neglijat datoriile religioase civile, riturile vedice (VI. 37). El se va naște într-o familie de yogi prieteni, și va izbîndi în altă viață ceea ce n-a izbîndit în aceasta (VI. 41). Krishna mărturisește lui Arjuna că numai faptul de a fi intercat cales Yogei ridică pe un las deasupra celui ce s-a mulțumit să practice riturile prescrise de Vede (VI. 44). Pentru că predica riturilor are un țel carecum egoist — a asigura armonia între om și zeii pe pămînt, a asigura drumul drept al sufletului după moarte — pe cînd practica Yoga ținde la unirea cu creatorul, la pierderea omului în Krishna, prin ridicarea sufletului joanic și îndepărtarea limitelor. În sfîrșit, Krishna

nu uită să menţioneze că dintre căile care duc la mintuire, cea mai bună şi cea mai recomandabilă e calea Yogei (VI 46 ; cf. Intro). Deşi e sinteză a tuturor încercărilor de a mistui omul de iluzoria durere a existenţei — Gita rămâne un poem cu nedeazăluit mesaj mistic.

Noţiunea de Yoga, aşa cum o găsim în *Bhagavad-Gita*, ca o predare deplină a sufletului uman lui Krishna — nu se mai întâlneşte decât în literatura *Paścādvaita*, adică a acelei secte vishnuite care pleacă de la însuşi cultul lui Krishna, aşa cum se găseşte în *Bhagavad-Gita*. Aşa de pildă, în *Akṣarbhāṣya Sākhya* (cap. 31-32, dedicat Yogei), Yoga e numită «adorare a lui» (*brahṇa-arādhaṇa*) sau «sacrificiu de sine» (*ātma-havita*) şi e opusă «sacrificiului extern» (*bahya-yoga*). Sufletul în puritatea lui originală, separat adică de materie, e în atingere cu tot şi toate ; el e descris în acelaşi termen ca în *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV, 3. 23. seq. şi *Iśa-vasya Up.* 5. Yoga e definită ca o «unire a sufletului uman cu sufletul suprem» (*jivātmaparāmatmānāṁ saṁyoga*). Prin meditaţia Yoga se obţine, chiar în viaţă, experienţa unirii cu Dumnezeu, pe care nu o obţii cel «liberal»¹⁸.

În ceea ce priveşte noţiunile *Sāṁkhya* în *Bhagavad-Gita*, deşi terminologia ei e cunoscută şi folosită în poem (cum e de altfel şi în alte porţiuni ale *Mahābhāratai*) niciieri nu pare că *sāṁkhya* înseamnă distincţia între *prakṛti* şi *puruṣa* (cum sugerează Śhaṅkarā în comentariul său la B.G. XIII 25), nici că se referă la ontologia *prakṛiti* şi [la] evoluţia co-

mologică a gunelor cu referințele lor psișice, (asa cum e Samkhya lui Kapila), Samkhya, inasamă, și în Gita, ca în restul epopei, cunoașterea adevărată (tatvasajna), sau cunoașterea sufletului (atmabodha). Se vedește încă o dată caracterul gnostic al Samkhya, alături de caracterul practic al Yogei, care în Gita capătă o specifică tentă mistică¹⁸.





CAPITOLUL V.

1. Am spus deja că sistemul Yoga se întemeiază — în fundamentele sale metafizice — pe ceea ce se numește filosofia Samkhya. Atât problema ontologică, precum și cea cosmologică, e pusă și rezolvată identic în ambele sisteme. În ceea ce privește problema sufletului și a liberării lui de experiența mentală, Samkhya și Yoga diferă numai într-un singur punct : pentru cea din urmă, alături de infinitatea sufletelor omenești, monade complet izolate și neputând comunica între ele, există și un suflet suprem, *Ishvara* — adică Dumnezeu —, în timp ce Samkhya e un sistem perfect ateist și negă posibilitatea existenței lui Dumnezeu, folosându-se de o argumentare filosofică.

În expunerea ideilor filosofice care stau la temelia practicilor meditative yoginice, ne vom sluji mult de literatura Samkhya cit și de cea Yoga. Va trebui să vedem, să expunem punctele de plecare ale gândirii Samkhya, problemele pe care și le pune, dialectica prin care le soluționează și importanța pe care ea pentru scopul final : liberarea sufletului. În această expunere vom urmări numai argumentele

textelor originale Samkhya, adică culegerea de aforisme atribuite lui Kapila, împreună cu comentariile sale, și celebrul manual clasic al sistemului, compus de Ishvara Krishna. Vom păstra tot timpul punctul de vedere al unui sistem filosofic indian și nu vom hazarda comparația cu sisteme aparent similare din filosofia occidentală. Textele demonstrative se găsesc traduse și adnotate în note.

Filosofia aforismelor lui Kapila și a comentatoriilor săi clasici prezintă un sistem complex, maturizat, de un indiscutabil caracter dualist-realist, tot opus altor idealismului monist al lui Shankara, cit și cristicismul rechin al școlilor buddhiste. Probabil că originea filosofiei Samkhya a fost aceeași speculație upanishadică, de unde s-a derivat atâtea curente variatelor momente istorice generator se pare că a fost reacțiunea împotriva tendințelor tot mai accentuate către idealism metafizic — care, ulterior, vor domina filosofia indiană — ca și împotriva atitudinii mistice devoționale, ce începuse să capete predominanță.

Emancipată de riguroasa dialectică monistă ca și de educațiile sau ritualurile meditative, gnostice, ascetice — gândirea, pe care am numit-o *crata-samkhya*, se îndreaptă către cunoașterea lumii exterioare, către analiza stărilor mentale și stabilirea diferențelor față de sinele. Kapila, micul fondator al sistemului Samkhya, a sistematizat — firește, în acord cu propriul său temperament metafizic — acest material flutând, brut și incert, de reflecție asupra substanței cosmice, problemei durerii existenței și a esenței sufletului. Ni s-au păstrat prea puține mășturii asupra Samkhyei pre-clasice, precum și asupra diferențelor sale de sistemul delini-

tiv Samar : s-ar putea spune că acea Samkhya primitivă posedă un caracter teist, care e complet absent în scoala clasică, asemănându-se în această privință cu Yoga. Ca să rezumăm dintr-un început această problemă, care e adiacentă prelăminărilor de față — Yoga și Samkhya constituiesc, fundamental, același sistem filosofic, cu siguranță deosebită că Yoga admite existența unui Dumnezeu (Ishvara) care ajută liberarea celor ce-și facetă meditația în El, în timp ce Samkhya e strict ateist și află cheia emancipării numai în reflecție, într-un specific proces cognoscitiv. Amândouă sistemele, însă, afirmă realitatea Lumii și a sufletelor, concepiind un violent dualism ce implică, într-un anumit sens, pluralismul.

Evitând orice expunere istorică — de altfel datele sunt iremediabil obscure înainte de Ishvara Krishna¹ — precum și elementele polemice (îndoești antivedantiste și anti-buddhiste) sau minuțiozitățile tehnice, vom încerca să expunem ideile centrale și să degajăm contribuția filosofiei Samkhya în spiritualitatea indiană, luându-ne numai pe bibliografia sanscrită.



Orice filosofie spiritualistă presupune, postulează sau probează existența unui principiu transcendent, incongruent cu experiența fizică și psihică — sufletul. Prezența acestei entități (atman, jiva, purușe) e implicată pretutindeni în filosofia indiană, cu excepția buddhiștilor și a materialiştilor. Fiecare sistem, însă, caută să-i dovedească prin mijloace proprii existența și să-i examineze esența. Pentru

Nyāya, sufletul e o entitate fără calitate, absolută, inconștientă. Vedāntina, dimpotrivă, decenează sufletul ca atitudine (sat—esse, cit—conștiință; brah—do—ferență) și scotese sufletul realitatea unică, universală și eternă, în dramatică împletire cu mirajul vremelinde al creațiunii (māya). Sāṃkhya negă sufletului orice atribut și orice relație, acordându-i numai esse și acea cunoaștere metafizică ce rezultă din contemplarea de sine. Toate sistemele conștientă durerii existenței cu ignoranța sufletului și căută liberarea de durere în revelația adevăratei naturi a sufletului, într-o cunoaștere metafizică. În acest sens există o unitate structurală a filozofiei indiene.

Expunerea critică a oricărei darsana trebuie să înceapă, necesar, prin aflarea valorilor metafizice împlicate și justa lor situare în cadrele problematice indiene, cosmologice, a psihologie și a teoriei conștiinței.

2. Primele principii.

Fundamentele filozofice ale sistemului se pot clasifica astfel : 1 acceptarea realității ontologice a lumii exterioare ; 2 înțelegerea unei semnificații teleologice a creației (prakṛti) și a experienței (anubhava), 3 inducția sufletului și dialectica liberării sale de samsara, de o robie iluzorie.

Ātman (prakṛti) există și e eternă, dar observația atestă dezvoltări o desfășurare și o depășire perpetuă a formelor (vikāra), un proces evolutiv (pariṇāma) care nu-și poate avea justificare și semnificație în sine. Putem gândi și admite o prakṛti primordială, informă, eternă, dar ātman, așa cum e

vedem, e compozită și bunul simț ne îndeamnă să orice compus e pentru folosul altuia¹. Samkhya descoperă astfel o trilogie a Creației; pentru că fără rostul de a sluji sufletul, creația ar fi absurdă. Totul în natură e compus, așadar totul trebuie să aibă un «superintendent» (adhyakṣha). Experiența mentală, de asemenea, nu e decât un curent continuu de schimburi și schimbări materiale, pentru că, după cum vom arăta în cursul acestui studiu, activitatea psihic-cerebrală e produsul evoluat și subtil al materiei (prakṛti). Așadar, trebuie să existe o entitate superioară, care să transcendă categoriile materiale (guṇas) și să aibă un «scop în sine» (Vachaspati Mîtra, 122, la Kāvîla XVII). Mai mult, trebuie să existe un substantiv cărui să i se subordoneze activitatea mentală către care să se orienteze «plăcerea și durerea». Altminteri, plăcerea nu ar putea fi simțită și specificată de plăcerea însăși, și încă mai puțin prin durere².

Aceasta e prima probă a existenței sufletului: samskaraoperativelor purushasya, adăugiu repetat copios în literatura indiană și care, liberă, înseamnă: «funcționarea sufletului din combinarea pentru scopul altuia»³.

Mai multă validitate filosofică se pare că ar avea argumentul unității statice și absolute a sufletului care trebuie să se opună pluralității amorse și devenind de a lumii, tocmai pentru a stabili acest temel fără de care creația ar fi absurdă iar înțelegerea imposibilă, temel indispensabil oricărui sistem realist. Vachaspati argumentează astfel: dacă cineva ar obiecta că evidența compoziție și evoluție a naturii poate fi pur și simplu pentru folosul altor compoziții (c.p. aceluși pentru trup, două compuse,

ambele materiale), se răspunde că și acestea trebuie să existe pentru uzul sau semnificația altor componente, și seria interdependențelor s-ar continua și-
 resc într-un regressus ad infinitum. «Iar dacă noi
 putem evita acest regressus ad infinitum, continuă
 Vachaspati, postulând un fundament rațional, e fi-
 rește înșelător să multiplicăm seria non-necesară
 a relațiilor dintre compozi» (KVII, 121). Din acest
 postulat necesar al sufletului non-compus, rezultă
 firesc o serie de atribuții ale acestuia din urmă.
 Sufletul — fiind totmai opusul substanței mate-
 riale (prakriti) — e inteligent, non-productiv, ne-
 atașat de categoriile înțelegerii sau activității, etc.
 Astfel însă, sufletul implică o entitate eternă, pa-
 ralelă cu eternitatea prakriti, dar avind o abso-
 lută și suficientă independență (Vachaspati, ibid și Vi-
 jñāna Bhikṣhu la Sāmkhya Sūtra., I, 66).

Filosofia Sāmkhya nu se mulțumește să inducă
 existența sufletului și prin stabilirea activității te-
 leologice a naturii. Creația își are acum un sens,
 dar relația ei cu sufletul e încă obscură. Nu există
 un Creator, apăsător lumea nu-și poate găsi sensul
 în voiața sau capriciul demiurgului. Evoluția prin-
 cipalului material (prakriti) e orientată spre
 suflet (puruṣa) — dar de ce? Răspunsul e — pentru
 liberarea (mukti) sufletului de roaba iluzorie a ex-
 perienței, apăsător de existență. Vom vedea îndată că
 soluția aceasta nu evită dificultatea centrală a me-
 tafizicei relației suflet-natură, dar stabilirea ei se
 cerea mai întâi înțeleasă în specificitatea-i indiană.

Leit motivul textelor Sāmkhya — în tratatele
 tehnice sau în epici, Purane etc. — e liberarea prin
 cunoaștere «De la Brahman până la firul de arbă,
 creația e pentru beneficiul sufletului, până ce se

viange supreme cunoaștere» (S. Sutra III, 47) iar cunoașterea, «recușă din studiul principiilor prin neti ! neti ! și prin renunțare» (S. S. III, 75 ; Neti ! neti ! înseamnă «nu apă ! nu apă !», adică : nu acesta e sufletul, nu acesta e existența, nu acesta e drumul către liberare etc. E un adagiu upanishadic, copios citat pretutindeni). Dar cunoașterea (vidyā) nu înseamnă aici simpla înregistrare și înțelegere a lumii externe, nici cercetarea indiferentă a legilor care o determină, nici învățătura sacră a vechii Indii, nici dialectica, retorica sau politica ; acestea sunt meșteșuguri inutile, care nu ajută întru nimic sufletul, ci lângă individul de experiențe viitoare prin potențele adunate de activitatea prezentă. Samkhya — ca și buddhismul sau oricare altă școală filosofică indiană ce urmărește liberarea sufletului — consideră distanțism sau și grațuit orice activitate intelectuală care nu e luminată de conștiința robiei mentale și de efortul către emanciparea de mental. Vachaspati începe lucrarea lucre pe asfel comentariul său la Ishvara Kṛishna : «În lumea aceasta, sufletul ascultă numai pe acel predicator care expune fapte a căror cunoaștere e necesară și dorită. Pe cel care expune doctrine nedorite de nimeni, nu-l ia nimeni la seamă, cum se întâmplă cu nebunii sau cu acei oameni de răd, buni la treburile lor practice, dar ignoranți ai științelor și artelor». Știința adevărată și urgentă, asadar, e cea care expune natura sufletului și explică paragra. Iluzoria lui relație cu existența.

Liberarea, emanciparea, sunt termeni mult uzați. De fapt, însă, nu există o robie a sufletului, pentru că sufletul nu poate avea relații : asadar, nu există o dezrobire proprie-zisă. Sufletul nu e nici rob, nici

nici liberat; „atunci lui e astfel încât având-oasă posibilitățile sunt excluse” (S. S. I. 160). E etern liber. Ce se înțelege, atunci, prin *sadai*? Pur și simplu însuș de cunoaștere a existenței transcendente eterne, imutabile a sufletului; cunoașterea discriminativă, o matematică intimă care revelează caracterul material al tuturor experiențelor, descoperă izvorul experienței în ignoranță, precizează ignoranța în termeni limpezi (confuzia dintre mental și suflet, falsa atribuire a calităților celui dinți, celui din urmă; iluzoria personalitate) și distribuie noi valori existenței.

Vom cerceta îndată teoria cunoașterii ca instrument de liberare în filosofia Samkhya și se vor lumina atunci relațiile dintre suflet și experiență. Dar, deocamdată, e necesară o privire metacritică a problemei libertății. Fundamental existenței e iluzia, o falsă permutare de calități (mental—spiritual) — dar, despre originea acestei iluzii și despre necesitatea ei, Samkhya nu ne dă prea multe amănunte. Răspunsul ei e acesta: relația dintre suflet și experiență e fără început, e eternă, așadar dincolo de istorie și depășind orice efort de motivare causală. Întrebarea, cînd și de ce s-a început hibrida tovarășie a sufletului cu viața psihic-mentală? — e rău pusă, așadar inexistentă, pentru că facultatea de înțelegere a omului aparține tot mentalului; „înarea de cunoaștere” mai sus pomenită e tot o experiență, așadar dinroace de suflet. Tot ce e posibil și realizabil în actuala situație a omului, e și următoarea, inductiv, evoluția principului material (*prakriti*), să surprindă natura și cauza egoismului care conduce la perpetuarea iluziei — dar în nici un caz să precizeze istoric momentul cînd sufletul

a acceptat tovărăşia «individuelului» (*atomikara*, *egoişm*).

Paradoxul acestui suflet pur, etern, intangibil, care, urmînd un destin absurd, acceptă o iluzorie tovărăşie cu materia, care, pentru a lua cunoştinţă de sine şi a se libera, trebuie să folosească un instrument material (cunoştinţa), să se purifice prin umilitoare metamorfoze etc. — a fost, probabil, una din cauzele pentru care reforma buddhistă a negat sufletul (ca) substanţă animică (atman), înlocuindu-l prin stările psihice în ele înşile. Vedanta, dimpotrivă, ca să evite dificultatea relaţiei atman-materie, a negat substantivitatea şi realitatea materiei, socotind-o mîpă, iluzie. Teoria cunoştinţei vedantice a făcut admirabile eforturi — în bună parte sub influenţa buddhismului — de a stabili valid un idealism care să nu contrazică nici legile gândirii, nici tradiţia religioasă. Shankara, şeful şcolii monismului absolut, critică cu multă pătrundere dualismul Samkhyaek, arătînd că prakrită, neavînd nici inteligenţă, nici simţire, nu poate dezvolta şi orienta o creaţie atît de desăvîrşită către scopul final, în acelaşi timp, nici puruṣha (sufletul) nu cere şi nu poate acţiona, el fiind dincolo de categoriile experienţei şi activităţii². Dar nici explicaţia vedantină nu e lipsită de dificultăţi capitale, cea dintîi fiind incapacitatea lui Shankara de a limuri cauza amuzarei (cietui uman de existenţă) şi de a motiva necesitatea actualiei creaţi iluzorii a cosmosului. Cea mai rezistentă critică se dovedeşte a fi filosofia buddhismului mahayanic, de un consistent şi organic relativism, care neapă uită sufletul animic cit şi unitatea obiectelor externe, reducînd existenţa cosmică, viaţa şi gândirea la o serie de relaţii inter-

dependente, manifestate printr-o serie de unități infinitesimale, momentane și discontinue.

Împotriva acestei eliminări a substantivului senzațiilor, împotriva încercărilor școlilor buddhiste de a suprima *ies* și a-l înlocui prin *nomina*, de a suprima conceptul de cauzalitate și a-l înlocui prin protipetismul *poia* (relație funcțională interdependentă), de a reduce realitatea la «momente» discontinue și conștiința la senzații, de a înlocui creația prin «*vid*» (*śūnyā*) — Sarakhyā opune realismul ei bine definit. Se cuvine a cerea cel puțin un argument din polemica ei antibuddhistă, și anume dialectica realității lumii exterioare.

Sutra I. 42 din Sarakhyā subraș spune : na sñj-janavattam lābhāpentiññeh, adică «(lumen) nu e o simplă idee, (deoarece avem)aprehensiunea directă a realității»⁴. Anāruddha, comentând pasajul, explică astfel obiectivitatea lumii (*jagat*) : dacă ea ar fi simplă idee (*śūnyasā*) — după cum susțin buddhiștii — n-am avea experiența (*pratyaya*) că «ecarta e o cală», ci «eu sunt o cală» (*aham ghatah* în *pratyaya* și *na* în *agam ghatah*). Dacă oponentul replică : însăși această din urmă accepție, deși cu aparențe de realitate obiectivă, se datorește unei «imprezii specifice» (*vasanavisheshā*) — Anāruddha răspunde că acele «imprezii specifice» trebuie să aibă alte impresii anterioare, care să le determine ; în acest caz, tot se acceptă un substrat înăpoi impresiilor (căci altminteri ar fi regresus ad infinitum) și a-est substrat nu poate fi decât realitatea exterioară (*bhāṣyavāññah*). Iarăși, dacă te obiectezi — de către același preopinent buddhist — că «obiectul extern nu poate exista, deoarece nu există un loc (*śamyaam*) care să fie deschis de

părți (ausyava); părțile și totul sunt una (ausyavasyaivaivarekatvati), fiind percepute drept una (ekatva-pratitah). — se răspunde că, adesea, «totul» se mișcă în același timp cu «părțile» (poetul în fur-tună), dar de multe ori se întâmplă că numai «păr-țile» se mișcă, iar nu «totul» (poetul sub brăd ușor).

Dar anumiți idealști (buddhiști) sunyavadini, care afirmă vidul, aduc o nouă împotrivire : «pentru că o cunoaștere fără obiecte e imposibilă (nirvishayasya jñāsyasv adarshanāt), cunoașterea nu poate exista, neexistând obiectele». La aceasta răspunde cu des-tulă pătrundere Vijana Bhikshu (S S. I. 43) : «Din existența lumii exterioare or rezulta numai vidul, iar nu gândirea (tārhi bhāvyabhāve āramhameva prasañjeta, na tu vijñānamatī). De ce ? Pentru că non-existența lumii exterioare implică, de asemenea, non-existența gândirii ; și se poate stabili înductiv (anumanasambhava) că, asemenea înțelepciunii realității exterioare, înțelepciunea ideală e vidă de obiect (avastuvashaya).»

Tot Vijana Bhikshu, comentind sutra 43 a căr-ții I, refutează pe alți căle sunyavadini care adir-mau vidul. Cel care spune că «existența ca stare e pieritoare» trădează o simplă părere de ignorant. Pentru că substanțele simple nu pot fi distruse, ne-existând cauze destructive. Se pot distruge numai substanțele compuse din părți. Și, încă, e de remar-cat că timpul nu intervine ca agent distructiv al obiectelor exterioare. De pildă, a spune că «urclo-ral nu vine » înseamnă a lua soc de noi condiții în care se află acest obiect. Dar Vijana Bhikshu cu sfârșește paragraful fără a aduce obiecția ul-timă : «dacă năstărești că există o probă a existenței

vidului, atunci, chiar prin această probă, vidul se exclude ; dacă nu admiteți aceasta, atunci, dacă fiind absența probei, vidul nu e dovedit ; dacă spuneți că vidul se vedește prin el însuși, aceasta ar implica posesiunea inteligenței și așa mai departe-⁷.

Cei care cunosc îndesaprobe tratatele logice buddhiste știu că poziția idealismului relativist nu e zdrobită de aceste obiectii ale lui Bhaṣabhu, deoarece întreg edificiul filosofic buddhist se întemeiază pe o admirabilă și profundă analiză a relației. Numai filosofia matematică poate corecta un idealism cu fundament de relații, iar cum această disciplină a fost insuficient cultivată în India, metode realiste întâlnesc înconștientă dificultăți în serie lor de argumente metafizice sau epistemologice. Pentru că buddhiștii refuză să accepte substantivitatea relației ; când se spune de un lucru că e -mai sus- de alt lucru, nu înseamnă că expresia gramaticală -mai sus- își are o existență substantivă. Buddhiștii atacă neobosit confuzia dintre construcția gramaticală și construcția realității obiective, confuzia de care păătulește, îndeosebi școala logică Nyaya sau ortodoxă Mimamsa. Pentru Nagarjuna, de pildă, existența în ansamblu nu e decât o înfățișare de centre relaționale, de nuclee energetice pasagere inter-relaționale. O analiză proprie, așadar, nu poate vedea nici existența substanței, nici cea a sufletului. E fals să se spună că mișcarea presupune și implică un obiect mișcat ; propriu-zis nu există un obiect ce se mișcă, ci în diferite condiții temporale un anumit ansamblu de energii dovedește diferite calități spațiale. Aceasta nu înseamnă, însă, că același obiect se mișcă dintr-un punct A spre B, atingând B într-o unitate de timp, T. Ceea ce nu-

num noi «obiect» a existat în A, dar a fost altui în A¹, altui în A² și așa mai departe. Nagarjuna, de asemenea, se ferise de greșeala cartesiană de a demonstra «ergo sum» prin «cogito». Tot ce spune e că «există gândire» și există relații care «condiționează» gândirea.

Aceasta nu înseamnă că există o substanță (suffe-tui) care gândește la substanțe (obiectele). Nagarjuna spune : «e fals să afirmi suferința și e fals să negi suferința ; adică e căutarea de mijloc (madhyama pratipad)». Acesta «cale de mijloc» o sună, negarea substantivității, adică pratyasamutpada - e vi-dul universal, nu în înțeles de «flux», ci de incon-sistență².

Nu e locuș să scriem aici asupra investigațiilor anumitor filosofi buddhiști medievali în teoria cu-noscătoare și criticii pe care au ridicat-o diferitelor specii de dogmatism metafizic indian.

Dacă am revenit în trecut de Nagarjuna și de filosofia relațiilor, am făcut-o ca să introducem ri-guroasa organizată a filosofiei indiene, sistemele întrepătrunzându-se reciproc prin teoreme identice și opunându-se prin diferențele specifice. De fapt, valoarea proprie a oricărui sistem indian e ca ne-puțință de apreciat dacă nu se cunoaște celăl stimu-lus advers se dărește cutare carte sau cutare reformă. Un pas înainte realizat de un sistem e stimulul pentru toate celelalte. Evoluția filosofiei indiene prezintă astfel o organizată cu totul stre-nă filosofiei occidentale. Școala de la care au îm-prumutat toate sistemele, sprețind-o, a fost cea upanishadică ; iar sistemul care a influențat global gândirea indiană, fie prin împrumut direct, fie prin stimulul polemic, a fost buddhismul.

Reapăsând, argumentele Samkhyei împotriva budhiștilor se pot enumera astfel : 1) împotriva doctrinei momentarității (*Kṣāṇa*) prin argumentul recunoașterii obiectelor percepute anterior ; 2) împotriva idealismului (*vijñānavada*) prin percepția obiectelor exterioare ; 3) împotriva vidului (*śūnyavāda*) prin reducerea la absurd.

Sumar, am văzut că Samkya, acceptând realitatea datelor conștiinței, dar înțelegând, în același timp, un subiect la care se referă aceste date (*puruṣa*) și o substanță orientată teleologic către acest subiect (*prakṛti*), încearcă să rezolve problema durerii și a liberării printr-o epistemologie a falsului atribut (*guṇatva* e numai iluzoria implicat în experiența mentală) și printr-o tehnică spirituală (cunoașterea metafizică a principiilor conduce la liberare). Rămâne de cercetat mai de aproape problema sufletului, a cunoașterii și a psihologiei Samkhyei — toate generate, sistematizate, maturizate numai pentru a vădi și a soluționa problema răului și a durerii existențiale, problema centrală a filosofiei indiene. Deși ca un satel de temei, Samkhyei nu e o morală, iar acele câteva intuiții etice implicate nu sunt generate de travaliul gânditorilor samkhyaiți, ci aparțin geniului indian ca atare. De altfel, în India — cum nădărdim că am arătat în altă parte — etica e considerată inferioară speculației orientate către liberare. Există o singură lege etică acceptată de toți : legea datoriei (*Karma* sub aspectul ei social) depozit strict personal de potențe bune și rele. Aceasta, însă e «datoria» în sensul celor mulți ; cei care vor să atingă *mukti* (liberarea supremă), disprețuiesc «datoria», adică activarea conform rangului social și al stadiului de existență

(sahrama) Ea urmează o cale gnostică; iar una din aceste căi oferă Samkhya.

3. Sufletul, durerea existenței și mântuirea.

Caracterele sufletului, în Samkhya, sunt într-un anumit sens negative, și aceasta trădează o influență a Upanishadelor¹³. «Sufletul e muritor (sakshī), zădărnice, indiferent, simplu spectator și martor», spune Ishvara Krishna (Karika XIX), iar Candapada, comentând, insistă asupra posibilității lui eterne¹⁴. Fiind absolut și identic cu sine, neavând calitate (singuralitate), sufletul nu are inteligență (S.S., I, 163) pentru că nu are dorințe; dorințele nu sunt eterne, așadar nu pot aparține sufletului. Sufletul e etern liber (S.S. I, 163) pentru că el nu poate avea nici un contact cu viața mentală. Dacă ne apare ca agent, aceasta se datorește în primul rând fluxul experienței ordinare, și în al doilea rând «apropierii» de buddhi¹⁵ care îl reflectează dinamic și intelectual în oglinda statică și pură a sufletului (S.S. I, 164). Tratatul Samkhya și Yoga abundă în asemenea pasagi¹⁶.

Privită îndeaproape, problema sufletului e arduă; existența lui e intuită și justificată metafizic, asemenea existenței lumii exterioare. Dar, se întrebă gânditorul, cum ar fi posibilă o relație, o interconecție între absoluta imposibilitate și puritate a sufletului — și fenomenele (externe sau interne) în continuă deplinare și devenire? Experiența mentală e schimbătoare, așadar e dureroasă. Ea, deci, nu poate aparține sufletului. Viața mentală — asupra căreia vom reveni îndată — e numai o manifestare subtilă a materiei Sankhile, senti-

mentele, viziunile, înțelepciunile — toate sunt produse energetice ale evoluției principiului material (Ishwara Krishna XXII, etc.) Ele nu se leagă de suflet, pentru că acesta e dincolo de experiență. Totuși, partea cea mai pură și mai subtilă a minții are calitatea — teleologic inerentă în natură — de a reflecta sufletul și prin această reflecție (dar nu relație) e posibilă înțelegerea. Înțelegerea e prezența sufletului în experiența inteligenței. Dar purușa nu-și pierde valoarea sa absolută, imposibilă, eternă, în această reflecție. După cum floarea se reflectă în cristal, asemenea inteligența e reflectată în purușa. Dar numai un ignorant poate atribui forma și culoarea florii, cristalului. Când obiectul se deplasează, imaginea lui reflectată în cristal se mișcă, deși cristallul rămâne imobil. Însăși, sufletul e dinamic, pentru că dă înțelegere experienței. Dar relația lui cu experiența nu e reală, ci e apodhi, asemenea imaginii din cristal (S.S., VII, 28 și comentariul Vijnana-Bhikshu în loc).

Din eternitate, sufletul s-a găsit în această iluzorie relație (apodhi) cu viața mentală. Atunci timp cu iluzia (avidya) stăruie — în sensul că se atribuie sufletului dinamism și sensibilitatea mentală — existența se continuă prin lanțul Karma și suferința durează. Să analizăm mai de aproape această afirmație. Iluzia sau ignoranța constă în confundarea înactivului purușa cu experiența psihică (S.S., III 41). A spune «eu sufer», «eu văd», «eu urăsc», «eu cunosc», și a gândi că acei «eu» e sufletul — înseamnă a prelungi iluzia. Toate actele sau intențiile, aparținând ordinului material (cosmic) — sunt condiționate și conduse de Karma. Aceasta înseamnă că orice acțiune produsă de iluzie (adică

implicând falsa ecuație suflet-minte) e sau convingerea unei potențe produse de un act anterior, sau nuclearea unui nou simbol energetic, care-și așteaptă realizarea, actualizarea, în existența curentă sau într-una viitoare. În cazul confuziei «cu vreau» — sufletul vrea» — o forță distinctă a fost declanșată sau o altă potență. Pentru că această atitudine e un moment energetic angajat în circuitul etern al energiilor cosmice. Așadar e angrenat în seria actelor precedente (și această serie e infinită, nevîndu-și început istoric, fiind un proces de continuă actualizare și, în același timp, de potențare, deci de continuă autodistrucție și autoconstrucție) care au lăsat înămînate potențe ce așteaptă declanșuirea, cerind prin simpla lor prezență noi posibilități de manifestare, așadar experiență, așadar un șir etern de existențe.

Aceasta e legea existenței, indiferentă ca orice lege mecanică, dar condiționând și degajînd prin simpla ei validitate durerea imensă, cosmică a existenței. Nu există decît o singură cale de mîntuire, perfect gnostică și carecum paradoxală: e adevărata cunoaștere a sufletului¹². Și aceasta se începe prin a-ți refuza atribuțiile, ceea ce înseamnă a nega durerea întrucît se referă la noi, a o socoti un fapt obiectiv, extern sufletului, așadar inexistent ca valoare, obiectiv. Să se înțeleagă bine această observație, pentru că, deși e centrală și organică sistemului, a fost ignorată de toți care au studiat Samkhya. Există «durere» întrucît experiența se referă la personalitate, la sufletul iluzoriu. Dar suferința însăși e ireală, e iluzorie. Cînd ve cunoaște sufletul, valorile sunt anulate; așadar durerea nu mai e durere, nici non-durere, ci un fapt, plătind,

firește odcențele senzoriale, dar lipsindu-i valoarea specifică, rostul. Pentru a se libera de durere, Samkhya o scapă ca atare înțelegând că sufletul e inactiv și etern liber — tot ce se întâmplă cu noi, toate durerile, volițiunile, gândurile etc., nu ne mai aparțin, sunt simple fapte comune condiționate de legi, reale firește, dar realități care nu au nimic de-a face cu sufletul nostru. Durerea e un fapt comun și noi cunoaștem acest fapt sau contribuim la perpetuarea lui întrucât ignorăm valoarea reală a sufletului; întrucât acceptăm o durie ca îndreptar.

Cunoașterea e simpla «deșteptare» care revolează esența sufletului. E un proces induriv, orizontal și valorificat metafizic, care nu «produce» nimic — ci revolează imediat realitatea. Să nu se confunde cunoașterea metafizică, adică absolută, transcendentă, reală — cu experiența intelectuală, de esență psihologică, aplicată cotidian și iluzorie (în sensul că purcede dintr-o ecuație iluzorie) pe care o vom examina în alt paragraf. Cunoașterea prin care se obține liberarea se referă numai la suflet, e definit metafizică, așadar nu e experiență, ci o revelație. În această revelație nu intervine nimic divin, pentru că Samkhya negă existența unui creator și e paraficată de orice element mistic¹⁴. Se sprijină pe realitatea cunoașterii ultime, adică pe cea «deșteptare» în care obiectul și subiectul se identifică complet (Sufletul se «contemplă» pe sine; nu se «gîndeste», pentru că gîndirea e dinamică; e experiență, așadar e integrată în sfera materialității).

Repetăm, există o singură cale a liberării: cunoașterea discriminativă, justa valorificare a realității. Firește, procesul cognitiv e un vehicul mental, e realizat de către intelect, așadar de către

o formă subtilă a materiei. Cum e cu posibila, atunci, ca liberarea (mokṣa) să se realizeze prin colaborarea unor elemente impure, adică evoluate din prakṛti? Sāṃkhya răspunde prin argumentul teleologiei naturii. Într-adevăr, am văzut că prakṛti e antrenată instinctiv întru slujirea sufletului, adică activează pentru liberarea lui. Intelectul (buddhi), fiind cea mai perfectă manifestare a Naturii — ajută prin posibilitățile lui dinamice procesul minuirii, slujind de preliminară revelației. Pentru că nu trebuie să uităm că «deșteptarea» — deși făcută posibilă prin distingerea intelectuală a Bazei de valitate — nu aparține intelectului. Inteligența poartă eul pînă în pragul «deșteptării». Cînd oca «înțelegere de sine» e realizată, intelectul, ca și toate celelalte elemente psihice (materiale) care au fost fals atribuite sufletului, se retrage, se desprinde de suflet și reîntre în prakṛti, asemenea «unei dansatoare care se retrage după ce a satisfăcut dorința Sōpānului» (Textul e leit-motiv în toate tratatele sāṃkhyaste și în epică. V. Sāṃkhya Kārikas 30).

De fapt, filosofia Sāṃkhya a înțeles că «nu există nici distrugere, nici naștere a sufletului; că el nu e nici rob, nici actîv (în căutarea liberării); că nici nu e însetat de liberare, nici nu e liberat». (Citatul e din Guṇapada, Māṇḍūkya Kārikā, II, 32, dar exprimă admirabil poziția sāṃkhyastă). Sufletul e pur și etern; nu poate fi rob, pentru că nu poate avea relații în afară de cea cu sine însuși (care e o identitate statică). Noi însă credem că e rob, și gândim că poate fi liberat. Acestea sînt momente psihic-mentale. Dar sufletul «rob» e el însuși, absolut liber, de la început. Drama liberării lui apare ca atare numai nouă; el e numai «privitor» (Der-

shinj. Dar care e «eu» și cine e «sufletul»? «Eu» (arsonaj) e conștiința empatică îngrenată în lume. «Eu» cred că sufer, «eu» cred că sunt rob, «eu» doresc liberarea. Îndată ce înțeleg — prin «deșteptare» — că «eu» e produs material, înțeleg că toată experiența existenței a fost numai un lanț de momente dureroase și că adevăratul suflet «privesc imposibil» la drama «personalității». Așadar, personalitatea nu există ca un element ultim, fiind numai sinteza existenței materiale, și ea se distruge, adică încetează de a acționa, îndată ce revelația e împlinită. Înaltă personalitatea acționează pentru «deșteptare» — și astfel e limitată după ce aceasta a fost realizată.

Dacă gândim asupra acestei soluții pe care Sam Khya o oferă problemei mlașturii, ne apare evidentă identificarea pe care o săvârșea între mlaștă (liberare) și distrugerea personalității. Suferința se distruge de la sine îndată ce înțelegem ca ea e exterioră sufletului. Actele celui liberat nu-i angajează o existență viitoare, pentru singurul motiv că nu sunt realizate cu iluzia obișnuită că pornesc de la suflet. Să ne închipuim un «liberat» în viață. Activitatea lui e necesară pentru că potențele existențelor precedente, sau chiar acele din prezenta existență, anterioare «deșteptării» — se cer deslănțuite, actualizate, consumate, conform legii karmice. Dar activitatea nu mai e a lui, ci e mecanică, în sens de «dețusare de fruct» (vairagya). Când «liberatul» acționează, nu gândește «eu acționez», ci se acționează, cu alte cuvinte, nu înțelege sufletul într-un proces material. Orice falsă atribuție e ignoranță și ignoranța e forță cosmică, producătoare de potențe, generatoare de existențe. Așadar, calis-

iența «liberatului» durează atât timp cât e necesar ca potențele precedente să se consume. Nu se crează nici noul energetic, pentru că nu mai e prezentă forța ignoranță. Când toate potențele s-au consumat, liberarea e absolută, definitivă. Nu mai e «experiență». E moarte. Liberarea samkhyaistă e transcendentă în sensul indian al cuvântului, adică e inconștientă. Liberatul nu are experiența libertății. Prin acea deșteptare acționează indiferent, detașat — și când ultima moleculă a pământului se desprinde, intră într-o stare (termenul e impropriu) necunoscută nouă, fiind absolută; ceea ce nu e de parte de Nirvana buddhistă¹⁸.

Din aceste considerații sumare se desprinde, totuși caracterul paradoxal al soteriologiei Samkhya (care reprezintă, în bună parte, soteriologia acestor curente indiene streine de experiența religioasă personală și imediată). Pierind de la datați inițiali ai oricărei filozofii indiene, durerea, Samkhya e nevoită, la capătul itinerariului, să neghe durerea ca stare. Drumul său, soteriologic privit, e o linie moartă, pentru că pleacă de la axioma că sufletul e absolut liber — apăsător nesfârșit de rețuș, de durere — și ajunge la aceeași axiomă, că sufletul e numai iluzie implicat în drama existenței. Termenul care singur interzicează — durerea — e lăsat la o parte și, logic, nu își poate avea loc în ecuația sub-generică a sufletului.

Rețeta terapeutică a Samkhyei soluționează problema, introduc excluziv termenul necunoscut — adică libertatea de durere introduc o ignoranță. Evident, această suprimare nu e empirică (sinucidere droguri, moarte) pentru că — în concepția indiană — orice soluție empirică e inutilă, fiind ea însăși o

forță karmică. Am putea numi soluția saṃkhyastă o soluție violentă metafizică, pentru că nu numai că transcende experiența, dar nici nu încearcă s-o valorifice sau s-o lumineze printr-o ordine supranaturală. E inuman și ca atare e utilă numai prin distrugerea umanității. Practicile Yoga au același ținută: să suprimă durerea suprimând viața, respingând elementele psihice în materia primordială. Aceste soluții — pedinșite din punct de vedere uman, dar de o strictă indiferență metafizică — se înțeleg și justifică în rădăcinile sau implicațiile lor panteiste prin absența unui Dumnezeu personal, interesat direct în Creație prin actul divin și gratuit al grației¹⁶. În capitolul dedicat meditației Yoga și problemei religioase vom avea prilejul să revenim asupra acestor chestiuni.

4. Evoluția naturii și constituirea organismului psihic-mental.

Filosofia naturală și psihologia fiziologică, așa cum sunt concepute în Sāṃkhya, trebuiesc explicate împreună. În ambelele aceste ramuri, gânditorii și comentatorii saṃkhyasți au maturizat concepții organice, detaliate și nu lipsite de exactitate științifică. De altfel, sora analiză științifică, fie originată [sic!] din cosmologie, din tehnicile medicale și chimice, sau dintr-o lungă înțimitate cu observațiile introspectivă — a fost tot atât de respectată în India ca și pura speculație metafizică. Analiza materiei în Vaiśeṣika Nyāya și Sāṃkhya; tea-

ritule fiziologice în cultură și în științe medicale; existența unei vaste enciclopedii medicale — care, prin Damask, a fost cunoscută arabilor înainte de medicina elene¹⁷ — precum și a unei timpurii activități chimice și farmaceutice — dovedesc cu prisosință că India nu a fost lipsită de spiritul științelor exacte, după cum nu a fost lipsită nici de spiritul sceptic, materialist, antireligios. Cercetările recente au atras atenția și au stabilit doctrine științifice care zădărnesc și risipite într-un haos de legende, superstiții și tradiții populare-religioase. Una din cauzele care depărtează pe științiatul european de colecțiile științifice ale Indiei e tocmai această anseță a spiritului critic, ordonator — alăturând stupidați sau rituri obscure celor mai perfecte analize tehnice — și completa incapacitate a orientării în timpul real, permeară [sic] lui cu timpul mitic, fapt care explică pauperitatea iremediabilă a cronologiei indiene.

În Samkhya, însă, — ca de altfel în tratatele sistematice a tuturor sistemelor — teoriile fizice, fiziologice și psihologice sunt expuse cu o pregnanță claritate, constituind fundamentul cunoașterii metafizice.

Intuiția inițială a filosofiei naturale în Samkhya e existența materiei primordiale, prakriti, omogenă inertă, în perfect echilibru static, infinită și eternă. Deși perfect omogenă și statică, acea natură primordială posedă trei «aspecte», trei posibilități de manifestare, care se numesc gunas și al căror echilibru absolut constituie propriu-zis prakriti, în repausul primordial. 1) Suteu e principiul luminos-

1) al inteligenței; 2) rețea e cel al energiei
coerente și al activității mentale; 3) totuși, al iner-
ției atomice, al obscurității psihice. Nu trebuiesc di-
ferențiate gunas de prākṛti, pentru că ele nu se
despart niciodată compoziției și în orice fenomen fizic
sau mental există toate trei, deși în cantități ne-
egale (teoria această înegalitate face posibil feno-
menul; altminteri ar exista echilibru și omogeni-
tate). După cum am pomenit, gunas au un dublu
caracter: obiectiv, întrucât constituie fenomenele
lumii exterioare — și subiectiv, întrucât suportă,
alimentează și condiționează viața psihic-mentală¹⁸.

Prākṛti, îndată ce renunță la viața ei primor-
dială de echilibru perfect (sāra) și capătă speci-
ficiții condiționate de instinctul său teleologic — se
prezintă sub forma unei mase energetice pe care
Samkhya o numește mahat (cel mare)¹⁹. Antrenată
de imboldul evoluției (parinama; dar termenul tre-
buie înțeles în sensul indian, pe care îl vom preciza
îndată), prākṛti, din mahat, se transformă în ahaṁ-
kāra, principiul individualității nedeterminate, o
masă unitară apercceptivă, neavând încă experiența,
îi conștiința obscură că e ego (de aici și termenul
ahaṁkāra). Din această masă apercceptivă, procesul
evoluției se dicotomizează în două direcții opuse:
1) lumea fenomenelor externe și 2) cea a feno-
menelor subiective. Ahaṁkāra, deși ea însăși evoluează
din mahat, are facultatea de a se transforma cal-
cativ mai departe, după cum predomină una dintre
cele trei gunas. Când sattva (elementul luminozi-
tății, al purității, al înțelegerii) capătă supremația
unei porțiuni din masa ahaṁkārei — apar cele două

simburi cognoscitive (*jñanamendriya*) și masas, «organul intern» care servește ca centru de legătură între activitatea perceptivă și cea bio-motrică (*Aniruddha*, II, 40), fiind baza și receptacolul tuturor impresiilor (ib. II, 42), coordonând activitatea biologică și psihică, îndeosebi a subconștientului. Cînd, dinpunctivă, echilibrul e antrenat și dominat de rașos (energia motrică, instrument al schimburilor, care face posibilă orice experiență fizică sau cognoscitivă) — produsul evoluției e seria celor cinci simburii conative în sfîrșit, prin scăpînirea elementelor *tanma* (inertia materiei, întunericul conștinții, obstacolul pașimilor) se obțin cele cinci *tanmatras* potențiale, simburii genetici ai lumii fizice. Toate aceste produse din *ahamkara* sunt definitiv și substanțial specificate (*vikalpa*) și se disting astfel de *mukha* și de *ahamkara*, care — deși ele înșile evoluate din *prakṛti* — nu învașdrea de a se transforma în evoluate substanțiale și calitativ descobite de ele, și se numesc astfel *avisheshas*.

E adevărat că din potențialele-subtile materiale (*tanmatras*) derivă — printr-un proces de condensare care tinde să producă structuri tot mai dense — atomii (*paramanu*) și moleculele (*asthadibhutam*, lit. «particula materială groasă»), iar din aceasta se derilează organismele vegetale (*viriksha*) și cele animale (*sarira*). Dar evoluția aceasta e mai mult o impleșnire a procesului realizat prin inițiala prepondanță a gunei *tanma*, iar nu un produs substanțial și esențial nou, cum e a celor cinci *tanmatras* din *ahamkara*. Așadar, *tanmatras* — deși produc noi categorii — nu pot fi numite *avisheshas*.

Rezumând într-un tablou evoluția principiilor după filosofia Samkhya, se obține :

prakriti
(alinga, avishesha)



mahat
(iluga, avishesha)



ahankara
(avishesha)



Janendrya
(simțurile
cognoscitive)

manas
(organul
intern)

bahendrya
(simțurile
consciente)

tanmatras
(potentiale subtile
ale materiei)



paramanu
(atomii)



sthabdhatvani
(moleculele)

Se observă că, în concepția samkhyastă, toată lumea fenomenală, așa cum se prezintă în creație — fie obiectivă, fie subiectivă — nu e decât evoluția unui stadiu inițial al naturii abrahama, când pentru întâia oară în masa omogenă și energetică s-a ridicat conștiința individualității, a apărutiei luminate de ego (aham — ego). Printr-un dublu proces paralel, ahankara a creat o lume internă și alta externă, fiecare secțiune având corespondențe speci-

fice. Fiecare simț corespunde unui atom, după cum fiecare atom corespunde unei tanmatra²⁶. În fiecare dintre aceste produse, însă, se află toate cele trei gunas, dar în proporții neegale; și fiecare produs e caracterizat prin supremația unei gunas, sau, dacă se referim la ultimele stadii ale creației, prin predominarea unei tanmatra.

Înainte de a cerceta mai de-a-proxele unele din formele desfășurării cosmice, e indispensabilă o puțină înțelegere a noțiunii de evoluție în Samkhya. Purtăm înseamnă desfășurarea a ceea ce se află, potențial, în mahat. Nu e o creație, nu e o depășire, nu e revelația unor așteptate noi de existență, ci numai simpla actualizare a potențelor fizice care zac în prakriti (sub aspectul său viu, mahat). A compara evoluția în sensul indian cu evoluționismul occidental ar fi o confuzie capitală. Orice formă nouă, în viziunea Samkhyei, nu e o descoperire, nici o transcendere a posibilităților de existență ce se află până atunci. De fapt, în Samkhya, nimic nu crează în sensul european al cuvântului. Creația — filozoficește privind — e statică, e ea însăși din eternitate și nu va putea fi distrusă niciodată, ci numai se va întoarce în aspectul ei inițial de echilibru absolut.

Această concepție a evoluției e organic asociată de teoria causalității. Într-adevăr, dacă efectul ar întrece cauza, înseamnă că în cauză e o calitate non-existentă, care-și câștigă existența în efect. Dar, Samkhya întreabă, cum ar putea fi așa non-existența cauza unei entități? Cum ar putea veni ceva din non-esse? Vachaspati Mîrva (în Tatvaśaunadi, 82, și pe larg în *Nyāyadortikatatparjvali*) spune: -Dacă afirmi producția unei entități din non-enti-

tailă, atunci această din urmă, fiind arundă și oricind, ar trebui să dea naștere oricând și întotdeauna oricărui efect și tuturor efectelor». Iar compensând Karika IX spune : «Efectul e o entitate, adică există prior operației cauzale» (Ib, 63). «Dacă efectul ar fi o non-entitate înaintea operației cauzale, el n-ar putea fi necesitădă adău în existență» (Ib, 64) ²¹.

Între cauză și efect există o relație reală și determinată. Dar, argumentează samkhyașii, dacă efectul n-ar exista în cauză — cum ar fi posibilă o relație între ens și non-ens? Cum ar fi posibilă o legătură intimă între absență și efectivitate? «Astfel fiind lucrurile, spune Ishwara Krishna (strofa XIV), tot ce poate fi împlinit prin cauză e manifestarea sau desăvârșirea pre-existenței efect». Cu să illustreze teoria causalității printr-o pildă, Vijnana Bhikshu scrie (*Samkhya Prasachana Bhashya*, I, 120) : «După cum stăteau deja existind în blocul de piatră e numai adău în formă de către sculptor, tot astfel activitatea cauzală generează numai ceea ce s-aformat prin care se manifestă în efect, diad iluzia că el ar exista numai în momentul prezent» — comparație care își are corespondențe și în filosofia occidentală.

Asupra abhikarei, textele Samkhya adău multe amănunte, dar ceea ce interesează vama noastră expunere e faptul că ea e definită prin «cunoaștere de sine» (Ishwara Krishna, 24). Trebuie să ne amintim că această entitate, deși materială, nu e manifestată în forme senzoriale, fiindcă — ci e omogenă, o masă energetică și pură, necristalizată în structuri. Samkhya crede că abhikara la cunoaștință de sine, iar prin acest proces se reviringe (saree, emanatie) în seria celor unsprezece principii pătice (mistos sau organul intern, coordonator al facultăților suile-

tești : cinci simțuri cognoscitive și cinci simțuri conative) — și în viața potențialilor fizici (tanmatras).

E de remarcă importanța capitală pe care Samkhya, ca mai toate sistemele indiene, o acordă principiului individuației prin conștiința de sine. Se observă că geneza lumii e un act psihic, că din această cunoaștere de sine (care e absolut diversă de «deșteptarea» sufletului, avînd ca temelie «ego-») evoluează lumea fizică; și că verile fenomenele exterioare-interioare au aceeași substanță comună, singura lor diferență fiind formula gunelor, în fenomenele psihice predominînd sattva, în cele fiziologice rajas (gâtîrile, simțurile etc.), iar fenomenele materiei «externe» fiind constituite din derivatele tot mai inertă, mai dense (tanmatras, ana, bhutatani) ale trimas-ai.

Samkhya are o interpretare subiectivă a celor trei guni, socotindu-le «aspecte» psihice. Când sattva predomină, mintea e calmă, clară, comprehensivă, virtuoaasă, cu rajas, mintea e agitată, incertă, nestabilă; iar în tamas, e obscură, confuză, pătimașă, bestială. Se înțelege, însă, că filul acestei subiectiv-uman al celor trei «aspecte» cosmice nu contrazice esența lor obiectivă — «exterior» și «interior», fiind numai expresii verbale, în realitate existînd un singur ordin fenomenologic.

Cu această tematică fiziologică, se înțelege de ce Samkhya socotea orice experiență internă simplă vibrație materială. De asemenea, etica se subsumează aceluiași nivel de valori, puritatea fiind nu o calitate a sufletului, ci o distrugere a minții integrită în natură. Gunaș permacăz total și se stabilizează o simfonie organică între cea și cosmos, amîndouă entitățile fiind străbătute de aceeași durere a

existenții și slujind amândouă același suflet absolut, străin de lume, minat de un destin neînteles. De fapt, deosebirea dintre cosmic și om e numai o deosebire de grad, nu una de esență. Samkhya afirmă un adevăr paradoxal — cel puțin în India — postulând pluralitatea sufletelor. Toată diversitatea aparentă a formelor e numai [ocul] provizoriu al unei singure entități, preakriti. În timp ce sufletele, deși identice ca esență, deși cu neputință de deosebit între ele, rămân, totuși, etern separate unul de altul, ca prăpăstii impensabile între ele. Această concepție e un moment impresionant în experiența panteistă a gândirii indiene : izolarea definitivă a sufletelor într-un ocean de forme.

Importanța cercetărilor fizice și filosofice în Samkhya e mult mai largă decât s-ar bănuî din aceste pagini. Problema necesită, însă, pentru a putea fi justificată și apreciată, o amănunțită analiză tehnică, care nu-și găsește loc în studiul de față.

5. Logica

Pe cil e de originală și completă contribuția Samkhyei în problematica filosofiei naturale, pe atât de sumară și lipsită de originalitate e logica sa și teoria cunoaștinței. Samkhyeștii, deși recunoșteau necesitatea unui canon al validității și invalidității cunoașterii, socoteau inutile, sau în orice caz de o secundară importanță, speculațiile asupra silogismului (elaborate de sistemul Nyāya), sau asupra «evidenței de sine» a percepției (Mīmāṃsā) și neglijau în general pătrunzătoarele analize epistemologice inaugurate de buddhiști și genial sistematizate de

cel mai constructiv filozof indian budhist, Dġnaga²².

Samkhya afirmă că importanță și urgență e numai o dialectică a realității și o apreciere critică a instrumentelor inteligenței care o revelează. Dacă se citesc porțiunile logice din tratatele Samkhya alături de cărțile Nyāya, budhiste sau mīmāṃsāka, realismul relei dinți apare carecum naiv, iar mijloacele epistemologice hotărât insuficiente. Vyāsa (sec. VII), comentatorul lui Patanjali, și Viṣṇu Bhikṣu (sec. XVI), subcomentator de prodigioase capacități speculative — acordă oarecare importanță problemelor logice, deși în nici un caz atenția și valoarea pe care o arată problemelor de psihologie și metafizică Vyāsa, totuși are admirabile analize asupra teoriei timpului — arătând că împărțirea timpului peia aplicarea matematicii e un proces mental ce nu-și are corespondență imediat în realitatea obiectivă, ci e o simplă structură pragmatică, rezultanta unui cuvîntelor (Yoga Bādhya, III, 52), deși e probabil că ele au fost inspirate de budhiști, și anume de logicianul Vasubandhu²³.

Teoria cunoștinței implică, în filosofia Samkhya, studiul «principiilor» (tattva) pentru că «prin studiul principiilor se obține cunoașterea completă, definitivă certă și absolută» (IK., 64). Aceste «principii» sunt propriu-zis cele douăzeci și șase de elemente ireductibile care constituie lumea. Dar filosoficește ele s-ar putea rezuma astfel: principiul evoluției naturii și a facultăților mentale, teoria efectului existînd potențial în cauză, și teoria cunoștinței — ea și nu mai pomenim principiul fundamental al existenței sufletului și profului, ca care ne-am ocupat în prima parte a acestui capitol.

La temelul oricărui travaliu logic indian se află definirea premiselor, adică a instrumentelor de cunoaștere, «probe», ceea prin care se acceptă sau se refuză o cunoaștere. Așadar, Ishwara Krishna (*Korika* 4) spune : «Percepția (*dristam*, *pratyaksha*) înfățișare (*anumana*) și mărturie corectă (*apta vacanam*) sunt cele trei probe».

Percepția e «cunoașterea prin simțuri» (*Korika* 5), iar Vachaspathi Mishra, interpretând pasajul, precizează că percepția e rezultatul procesului mental (*buddhi*) în care senzația predomină și care se obține prin atingerea aceluia specific simților percepțor de obiecte. Cu alte cuvinte, e activitate a simțurilor, orientată către obiecte, mai mult forma lor (reprezentă e din texte) și prezentând aceste forme intelectului (*buddhi*)²⁴.

Această definiție o găsim și în *Samkhya Sutra* : «*pratyaksha* e oare cunoaștere care rezultă din atingere (la obiecte) și reprezintă forma lor» (I, 50). Aniruddha, comentând *sutra*, introduce un element nou, afirmând că definiția implică și «distingerea detaliilor» (traducere imperfectă a termenului *anvikalpa*, pe care vom încerca să-l precizăm în această pagină).

Psihologia indiană a elaborat două teorii principale asupra percepției. Cea dintâi afirmă că actul percepției se descompune în două momente : a) *nirvikalpa*, adică percepția brută, barbure, în care e absent conceptul de clasă și oricare altă diviziune logică (și astfel e percepția copilor) ; b) *savikalpa*, percepția la care colaborează o capacitate rațională care integrează senzația în conceptul de clasă și în experiența anterioară, obținându-se o percepție netă. Aceasta e opțiunea lui Kumarila, din școala Mīmāṃsā, care

se pare a fi inspirat de buddhiști⁴². De asemenea, e acceptată și de vedantină (în operele tirzîi, ca *Vedantaparibhāṣa*). Dar buddhiștii au o poziție opusă și vocalesc că cele două momente nu se pot disocia în experiența percepției, deoarece chiar în cea mai primară percepție există *saukṣipta*, prin simplul fapt că e un act cognoscitiv, la care implicit colaborează intelectual. Asupra acestei doctrine au durat polemici de vecuri, în India, care au precizat admirabil noțiunile și au contribuit la definirea pozițiilor fiecărui sistem.

Se pare că, cel puțin în *Iśhvāra Kṛishṇa* și în-
tîia sîi comentatori, cele două momente nu se dis-
tingeau, dar, pentru că problema era deschisă și fie-
care sistem filosofic era obligat să o soluționeze,
Sāṃkhya a rezolvat-o ținînd seama de structura sa
realităţii și afirmînd că ambele momente sunt impli-
cate în percepție. În ceea ce privește *saukṣipta*,
adîc integrarea datului individual în cadrele ge-
nerale ale materialului de percepții experimentat
și cunoscut anterior, *Anurūddha* (la L. 84) răspunde că
aceasta se realizează în chiar actul percepției, prin
colaborarea memoriei. (Doi buddhiști) obiectează,
pe bună dreptate, că intervenția memoriei nu tre-
buie acceptată în studiul percepției, act complet in-
dependent și *swi-generis*. Vyāsa (*Bhāṣya*, III, 47)
încetăzinează că percepția nu e numai generală⁴³, căci
alimintari cum s-ar putea observa obiectele? Defi-
niția propusă de Vyāsa e: «acea *pramāṇa* care
se obține prin afectarea intelectualului (*buddhi*) de că-
tre lucrurile externe prin vehiculul simțurilor»
(*Bhāṣya*, I, 7). Adăugă că procesul e orientat in-
decisebi către surprinderea particularului.

Vāchaspati Mīśra (Tattva vaisesadī, III, 47) stabilește energia specifică a simțurilor și rezultatul în percepție. Într-adevăr, dacă cele cinci simțuri cognitive n-ar avea fiecare o activitate specifică, întransmisibilă, calitățile specifice n-ar putea naște niciodată, deoarece intelectul (buddhi) nu face decât să lumineze și să coordoneze datele simțurilor. Simțurile cu calități specifice și rezultatul activității lor alimentează intelectul. Altminteri, cum ar putea exista surzi și orbi? — întrebă Vāchaspati.

Rezumând, e evident că prin percepție realiamul Samkhya înțelege o activitate psihică directă asupra obiectelor, un transfer formal în conștiință, iar obiectele există ca atare, nefiind socotite nici senzații, nici momente, nici iluzii. Plecând de la asemenea premise, e ușor de aflat de ce Samkhya nu s-a preocupat prea mult cu problemele percepției, deoarece afirma validitatea datului printr-o înțușie directă a realității exterioare. Problema a fost însă mult dezbătută în India, în urma formidabilei reforme a lui Dignaga — și rămânând asupra ei se găsește în lucrările citate de note.

Inferența sau raționamentul (anumāna) corespunde teoriei preponderante în logica Nyāya, și Samkhya n-a contribuit cu nimic la amplificarea ei. Inferența buddhistă e inexistentă. E o teorie a inferenței implicând percepția (Tattva Kausadī, 34) și definiția în Ishwara Krishna (śloka VI) e aceasta : «se fundează pe termenul major și pe termenul minor, și e de trei feluri» — definiție înțeleșibilă fără comentarii și paranteze. Formularea e alt de samară toamna pentru că era un lucru universal cunoscut și universal acceptat. Numai «materialistă» Charvakas nega anumāna ca probă (promata) pe

temeiul că termenul mediu (*yogyati*, -concomitanța permanentă-) e el însuși un adevăr cu înțeles justificat prin inferență și apăsător se obține un cerc vicios²². Răspunsul lui V. Mîrta la această critică a materialistilor e atitudinea bunului simț realist. E înțelegibil cum am putea ști, altminteri, unde se află adevărul, deoarece acesta nu e perceptibil prin simțuri, și vorbele nebunilor ar fi egale cu cele ale oamenilor cu minte dacă n-ar exista un criteriu de verificare. De asemenea, «materialistii» se contrazic criticînd inferența, pentru că însuși critica lor folosește silogismul și e valabilă numai prin raționament.

Inferența e de trei feluri : 1) a priori (*paravat*), cînd efectul se inferă din cauză (ploaia se inferă din prezența norilor) 2) a posteriori (*anavasi*), cînd cauza se inferă din efect (ploaia din umflarea rîurilor) ; 3) *samanyatodristha*, cînd inferența e de la general la general (V. Mîrta, Totuș Kaumudî, 35). Vijnāna Bhikṣu (la S.S. I, 135) dă o probă din ultimul gen de inferență, afirmînd guneta din existența lui mahat.

Sarukhya Sūtras (V, 11) dovedește inexistența lui Dumnezeu din absența unui termen mediu (*yogyati*) între creație și creator. Mahat e un efect general și despre existența lui Dumnezeu, pentru că efectul (fenomenele) lui are cauză în natură (*prakṛiti*) și e inutil să implicăm un Dumnezeu (*śāhvara*) cu atât mai mult cu cît acesta, dacă ar exista, ar fi imobil și perfect calm, n-ar avea nici o dorință, deci nici orice a creației.

Între Dumnezeu și Lume nu există o relație organică, o «invariabilă concomitență» (*yogyati*), așa-

dar din existența Lumii nu se poate deduce existența lui Dumnezeu¹⁸.

Inferența slujește în Sāṃkhya la dovedirea existenței principiilor (tattva) și ea e implicată în tratatul metafizic pe care l-am expus în partea I-a a acestui capitol. Una din trăsăturile specifice ale sistemului, pluralitatea sufletelor, e justificată de asemenea prin inferență. Sāṃkhya pleacă de la un adevăr acceptat în India: că au existat oameni care s-au liberat prin cunoaștere, și ei sunt înțelepții (Kapila, Asura, etc.), sau rishii ale căror legende abundă în epici și în Purane. În același timp durerea existenței e un dat cotidian, și această durere dovedește ignoranță, adică robia iluzorie a sufletului. Acum, dacă ar exista un singur suflet — conștiința universală, Brahman identic cu Atman (cum afirmă Upanishadele și Vedanta) — când cel dinți suflet s-ar libera de iluzia fenomenică, această ar determina liberarea tuturor sufletelor, pentru că esența fiind una și aceeași n-ar putea exista în același timp în două stări complet opuse. Sāṃkhya e nevoită astfel să accepte o pluralitate infinită a sufletelor și interpretează textele sacre — care afirmă existența unui singur suflet — spunând că aici se înțelege unitatea de clasă, iar nu unitate individuală (Vignana Bhiksha, introducere în Sāṃkhya Sūtra). Există un singur suflet, în sensul că esența tuturor puruṣas e aceeași și e opusă naturii (prakṛti).

Deși cu reale capacități metafizice și impresionante posibilități de analiză științifică a fenomenelor obiective și a vieții mentale; deși reprezintă cîștigul maxim al spiritului realist elaborat de problematica indiană — Sāṃkhya n-a putut atinge nici

gloria buddhistă aici popularitatea aproape universală a filosofiei Vedanță, care și-a stabilit supremăția definitivă îndată după plecarea Buddhismului în India. Poate cauza s-ar găsi în abstracțiunea samkhyei și în aspectul său tehnic, științific, anti-mistic. În același timp, avea de luptat cu spiritul sincerist, cu adversarii care adoptau doctrinele și metodele sale. Înălți Vedanța a asimilat concepția naturii primordiale, prakriti, identificind-o cu maya, iluzia eternă, creatoare a formelor. Motivul identității prakriti-maya se află și în etică.

Samkhya a influențat originea buddhismului și, la creștere, a fost la rândul său influențată de buddhiști. Peste tot în literatură filosofică indiană — în Upanishade, în epică, în Purane, în tantra, în mistică — se pomenesc de Samkhya și de Kapila, legendarul ei fondator. Istoria școlilor samkhyaste și a interpretărilor lor reciproce e prea obscură și încă nesigurată ca s-o rezumăm aici. De altfel, chestiunile istorice nu sunt indispensabile înțelegerii și aprecierii contribuțiilor pur filosofice — și le-am evitat complet în acest studiu.





CAPITOLUL VI (Psihologia yoga)

Acest capitol e limitat la discuția conceptului de „experiență sufletească” în Yoga, și analiza sumară a tehnicilor (asceză, meditație, practică) pe care traktatele yoghiste o socotesc capabilă de a distruge experiența comun-umană și de a realiza transe meditative (*samādhi*).

În paragraful I se expune interpretarea yoginică a structurii vieții sufletești normale, cotidiană.

În paragraful II se urmărește procesul psihologic al dezechilibrării acestei structuri prin practica Yoga.

În paragraful III se stabilește noua structură obținută prin procesul meditativ fixat de tehnica respiratorie, structură putând să atingă *samādhi* și stările imediat premergătoare.

În ultimul paragraf se găsesc câteva considerații finale asupra contemplației indiene.

Se înțelege, aşadar, că nu vom examina aici rezultatele propriu-zise ale practicii Yoga, sau cum s-a adăla ilustrate de yoghini. Asemenea studii, pentru a fi la adăpost de diletanțism medical sau filosofic, necesită un imens și direct material de observații. În paginile ce urmează ne mulțumim să expunem psi-

hodologia Yoga, așa cum e înțeleasă și justificată de literatura filosofică Yoga. Școlim că asemenea expuneri nu sunt lipsite de interes filosofic, din două motive : 1) revelează o concepție psihologică generată de un temperament specific și de un milenar antrenament ascetic, introspectiv, meditativ ; 2) reduce în discuție posibilitățile de control asupra dinamicii subconștiente și eficacitatea concentrației. În aceste decenii de superstiții și mistagogi, când s-au publicat atâtea compilații lipsite de orice suport textual sau tradițional asupra Yogei — școlim necesară o preliminară acțiune critică. În afară de câteva excepții (notate în bibliografie) — excepții care, de altfel, se mărginesc la simple rezumări sau traduceri filosofice — tot ce s-a publicat până acum, în Europa, India și America, asupra Yogei e lipsit de garanție științifică sau practică. Nu e posibil o educație tehnică yoginică fără ajutorul unui guru. Toate tratatele practice în limbile europene sunt caracterizate de o evidentă strâmitate și inutilitate.

1. Structura vieții sufletești normale

Yoga e un sistem filosofic (darsana) constituit din trei științe, sau trei grupuri de științe : 1) teoria cunoștinței și logica ; 2) psihologia și tehnica (amindouă implicând un fond etic) 3) metafizica și soteriologia. Organicitatea sistemului nu suferă prin această diviziune tripartită în aspecte și funcțiuni. Le-am notat aici numai ca să arătăm conjugarea acestor trei științe cu părțile experienței umane. Într-adevăr, Yoga admite posibilitatea a trei expe-

riențe ce se descompun structural, calitativ, într-o ele, iar nu printr-un coeficient de intensitate sau cantitate. Aceste trei structuri sunt: 1) experiența falsă, iluzorie, invalidă (eroarea senzorială); 2) experiența cotidiană, obiectuală, umană; 3) experiența ultimă (samskṛitā, rezultanta meditației și practicei Yoga, care conduce pe pragul liberării (muktī), de durerea existenței (saṃsāra). Să se observe că cele trei diviziuni ale Yogei corespund necesar conceptului de «experiență» elaborat de acest sistem filosofic.

Logica e menită corectării experiențelor false, a erorilor datorite fie iluziilor aperceptive (d.p. învinghia iluzoria scotită șarpe), fie unei invalide asociații de idei (stăpul la întunec creșut din necurat etc.). Toate aceste experiențe iluzorii, eronate, se distrug printr-o justă aplicare a simțurilor sau printr-un raționament valid.

Psihologia, ca știință a faptelor sufletesti, se ocupă de experiența general-umană, constituită de ansamblul experiențelor realizate în ordinul natural. E util de amintit aici ceea ce scriam în capitolele asupra Samkhya; că în aceste două sisteme indiene (Yoga — Samkhya) faptele sufletesti sunt înglobate în ordinul natural ca oricare alt fenomen fizic sau biologic; ele sunt manifestări — morfologie deosebite dar esențial identice — ale aceleiași Naturi primordiale (prakṛitī). Yoga, ca și Samkhya, recunoaște reală orice manifestare naturală, orice moment liber ca și orice moment patibic. Ceea ce e ireal, adică fals, e relația dintre aceste fapte și suflet, o falsă relație (apādā), o identitate invalidă izvorită din ignoranța metafizică. Experiența cotidiană a psihologiei general-umane, deși e validă logiceste și

psihologiceşte — e falsă metafiziceşte, pentru că se atribuie sufletului. Cu acest deposit vast de experienţe just adunate de activitatea senzorială (just, adică natural, dar vom vedea că ce e «natural» în patologia cotidiană e «fals» metafiziceşte) şi clasele de categoriile logice, dar necorectate de adevărul fundamental (sufletul şi soteriologia) — se ocupă psihologia yogică, analizând astfel activităţile senzoriale, energetica memoriei şi îndrumând teoreticeşte şi însuşi practica.

În sfârşit, a treia experienţă e cea care se obţine prin distrugerea actuală structuri sufletesti, e generată de roadele meditaţiilor, adică prin suprimarea funcţiunilor senzoriale şi prin stabilirea unui nou şi subtil echilibru fiziologic (printr-un special proces respiratoriu etc.); e o totală palingeneză care nu are nimic comun cu antecedenta structură şi care poate sluji de vehicul revelaţiei ultime, liberării (mukti). Această stare de trană (traducem provizoria suveră prin «trană», deşi aceşti doi termeni nu au în comun decât exprimarea pierderii facultăţilor normale) e produsă prin colaborarea gnostică şi practică, a unei subtile discriminaţii metafizice în esenţa lucrurilor (cosmosul, sufletul, falsa relaţie posesivă dintre suflet şi minte etc.) şi a unei activităţi tehnice susţinute, urmărind degradarea funcţiilor psico-fiziologice de toate zilele.

Scopul Yogei e distrugerea celor două experienţe prime (eroarea logică şi eroarea metafizică) şi înlocuirea lor cu o nouă experienţă, calitativ diferită. Aceasta pentru că, după cum am scris în repetate rânduri, condiţia existenţei umane e dureroasă pentru temperamentul indian şi singurul scop e depăşirea ei.

Vyasa (ad. Patanjali, I, 1) împarte astfel stările minții (planuri mentale, citta bhumi): 1. instabilă (kṣipta); 2. confuză, obscură (mudha); 3. stabilă și instabilă (śukṣepa); 4. fixată într-un singur punct (ekagra); 5. complet strunită (niruddha). Dintre aceste stări, primele două aparțin tuturor oamenilor, fiind însăși dinamica cotidiană, psihomentală. Wilkya se obține printr-o fixare rațională a minții, prin atenție (de pildă la soluționarea unei probleme matematice, într-un efort de memorie etc.) dar ea e pasageră și nu slujește liberării (mukti) pentru că nu e obținută prin Yoga. Adevăratele stări yoginice sunt numai ultimele două.

Dispozițiile născuți, tot după Vyasa (I, 2) sunt prakṛya: (violence, înmânare), pravṛti (activitate, energie), sthiti (inertie) — dispoziții care se datoresc predominanței uneia dintre cele trei guṇa: sattva (puritate, iluminare prin înțelegere), rajas (energie) și tamas (inertie). Mîntea (citta) nu e decît un organ natural, dinamic, puțin de a suferi obscurire (cînd e subjugat de tamas, pasiune (prin instaurarea gazet rajas) și claritate rațională conjugată cu puritate morală prin stăpînirea guṇei sattva.

Suprimarea experienței umane nu e o sarcină facilă, chiar pentru tehnica de drept reputată a Indiei. După cum vom vedea îndată, obstacolul principal nu e trupul cu funcțiunile lui, ci subconștientul, setea de viață, vast receptacul al experiențelor rasei, rădăcini adînci, cîndodată ele înghețe cadre formale ale experiențelor actuale. Yoghinal are de luptat îndeosebi cu partea fluidă, intențională, subconștientă a minții. Evident, ascensiunea practică prin purificări, rezonanță și meditații nu poate începe înainte unei prealabile lămuriri teoretice.

Dar lăsați nimic nu poate fi realizat — spun participatorii doctrinei Yoga — fără practică, fără as-tune, (śrīṣa), fără tapas (energia purificărilor și în-frînărilor ascetice). Cărțile II și III ale lui Patanjali sunt închinăte cu descriere acestei activități yogice (purificări, poziții corporale, procese respiratorii, meditații prin fixarea obiectelor, meditație fără obiecte etc.). Totuși, Vāchaspati Mīra (ad II, 1) are grijă să observe : a) că acțiunea (kriyayoga) nu trebuie exagerată ca să tulbure echilibrul fiziologic al trupului — și b) că nu trebuie exagerată cu do-rința fructelor.

Din acest organic apoi către acțiune (înțelesă cu realizare practică, iar nu apăsare în afară) se în-teloge că de indispensabilă e experiența yogică. Ast-lei, în actuala condiție umană e imposibil de valori-ficat (și chiar de justificat) samādhi, starea ultimă, preliminarie liberării — pentru că samādhi tran-scende experiența și e numai un «nume» pentru cel care participă, încă, total la experiența general-umană. Dar cei care se hotărăsc, chiar numai pentru un timp, să practice renunțarea valorilor lumești (vairagya) și cele dintrii preliminarie tehnice, yo-gice — au posibilitatea să verifice realitatea și eficacitatea acestor practice și întrevăderea liberării. Vyāsa (ad I, 48) împarte descrierea dintre cu-noscința prin comunicare (sau inductivă) și cea prin experiență (sau «particulară»); cunoașterea Yogei e inclusă în această cunoaștere nemijlocită. Credința (śraddha) vine după cea dintrii realizare (Vyāsa, I, 34) după ce conștiința se converte direct de efica-citatea terapeutici Yogei¹.

Trecerea de la starea sufletescă cea de joale zilele la stările psihice proprii meditațiilor yogice

se face treptat. Învăţă contemplaţia Yoga — cum vom vedea îndată — constă din grade diferite (bhumi, -planuri- cum le numeşte Vyāsa) şi uşutul peste ele nu dă nici un rezultat practic. Anticipaţia, nerăbdarea, pripoala, dorinţa de a atinge zădărnici (fiind ea, totuşi, mintea yoghinului să se poată concentra total în Ishvara), acea «dorinţă individuală» de trană — sunt obstacole, rezistenţe obiective la împlinirea scopului. Vyāsa (ad. III, 6) scrie : «Când s-a cucerit un plan (bhumi) prin samyama (samyama constă din concentraţie, meditaţie, şi trană, v. Vachaspati III, 1), aceasta se aplică celui imediat următor.» Nimeni nu poate sări un plan imediat următor şi practica samyama se referă la un plan superior, fără a fi cucerit planul de jos (adhara bhumi). Şi dacă samyama nu se realizează, cum se poate revela cunoaştea nemijlocită ? Cel care a cucerit, însă, planurile înalte făcînd din Dumnezeu (Ishvara)² motivul activităţii sale, nu are nevoie să practice samyama planurilor inferioare, ca citirea gândurilor etc. De ce ? Pentru că obiectul acestor samyama (inferioare) e deja cucerit prin alte mijluri (meditaţie în Ishvara). În ceea ce priveşte natura imediat următoare unui plan cucerit, numai practica Yoga ne-o poate revela. De ce ? Pentru că s-a spus (în scripturi) : «Yoga trebuie cunoscută prin Yoga ; Yoga se manifestă prin Yoga etc.». Tăgăduirea realităţii experienţei yogice sau critica eronită aspecte e neravenă din partea unui om care nu are cunoaştea imediată a practicei ; aceasta pentru că stările yogice transcend condiţia în care ne aflăm cînd o criticăm³.

Ceea ce se numeşte «individualitate» umană, «personalitate», etc., e ukāntulă într-o înpletire orga-

nică de funcționări psihice (stări psihice) — «stări mentale», dar în sensul dinamic al expresiei) care se «întîlnesc» și «împănă» de cei care intenționează să practice yoga. Aceste stări, însă, nu pot fi controlate și în cele din urmă respinse, înainte de a fi experimentate. Cu alte cuvinte nu te poți libera de existență (samsara) dacă nu cunoști nemijlocit viața și nu poți suprima răul dacă nu l-ai experimentat. Astfel se explică paradoxala teleologie dicotomizantă a Creației care, în concepția Sāmākhya-Yoga, slujește altă desființări cit și liberării sufletului. De fapt, condiția umană, deși dureroasă — nu e desigură, deoarece înseși experiențele se străduiesc la liberarea sufletului (funcționarea lor generând dezgust de samsara și nostalgia renunțării). Mai mult, ea numai prin experiențe se obține liberarea, ele sunt vehiculul prim și indispensabil. De aceea zeii (īdha, «dezincarnați») au o condiție de existență inferioară condiției umane și zac din timpuri înfră să atingă liberarea completă. Toate acestea probează categoric importanța acordată de către Yoga experienței, practicei, realizării. Cunoașterea nu mai e suficientă în ea însăși, cum secotia Sāmākhya; liberarea nu poate veni prin gând, prin revelație metafizică — ci printr-o distrugere propriu-zisă a organismului psihic, distrugere care nu se poate împlini nici prin droguri, nici prin brutale operații chirurgicale, nici prin practici abrutizante, ci prin procesele ce le vom examina îndată.

În analiză globală a «individualității», a sistemului psihic care activează în fiecare om, condiționat fiind de anumite variabile, yoga descoperă următoarele: urti (stări psihomentale); avidya (ignoranță), anātā (sentimentul individualității, al falsiei

personalităţii (vesive), raga (passiune, ataşare), dravha (trăgust, averciune) şi abhivṛecchā (dragoste de viaţă, -mînta de a trăi-) (Vyāsa şi Yoga Sūtra II, 3). Ele nu sunt cinci funcţiuni separate, cinci elemente distincte, ci masa psihică e un tot care se poate specializa şi diferenţia în cinci funcţiuni separate. Toate cinci vr̥ti sunt dureroase (kleśha); aşadar toată experienţa e kleśha, fiind manifestarea stărilor mentale. Numai prin Yoga se pot opri aceste vr̥ti şi se poate transcende experienţa umană, aşadar răul.

Să analizăm puţin aceste stări mentale (vr̥ti). Causa lor ontologică e, fireşte, ignoranţa (Y. S. I, 3) şi aceasta se înţelege prin ceea ce am scris în capitolul precedent. Ele se transmit prin vāsanas, un concept psihologic de maximă importanţă în Yoga şi care are aici are sensul de senzaţii specifice subconştiente, creînd cadre experienţelor. Aceste vāsanas sunt impresii subliminale, care condiţionează experienţa actuală şi cea viitoare şi, fiind dincolo de pragul conştiinţei, constituie un dificil obstacol în liberare (mukti) aflîndu-se în stare potenţială şi cerînd să se actualizeze în realitatea fenomenală chiar după ce yoghinul a trecut în altă fază (alt -plan- al desvîrşirii). Vāsanas sunt produse de vr̥ti şi produc la rîndul lor vr̥ti, cerul fiind etern, fără început şi fără sfîrşit, atît timp cît se acceptă valorile mondene şi se poartă sarcina organismului psihic normal.

-Vāsanas sunt izvorîte din memorie- scrie Vyāsa (ad. Y.S. IV, 9); aceasta e dovada caracterului lor subliminal. Viaţa e o desvîrşire de vāsanas, manifestată prin vr̥ti; traducînd în terminologia psihologică, experienţa existenţei e o continuă actualizare

în procese și acte, a subconștientului. Vâsnaș predispoziția caracterului specific al fiecărui individ, după densitatea klesha, după ereditate și conform cu algebră karmică. Tot ce definește specificitatea, individualitatea intrinsecă a nucleului lui, ritmul instințelor, valorificările instituțiilor etc. — sunt produse de vâsnaș de subconștientul care se transmite din generație în generație (linhă), migrații, civilizație : transmisiune istorică) după cum se transmite personal (transmigrație karmică¹⁾. O bună parte din materialul prezent în existența noastră e numai moștenire răsărită, intelectuală — forme de acțiune și gândire create de excreștul vâsnaș. Aceste elemente subconștiente determină itinerariul majorității oamenilor. Numai prin yoga ele pot fi cunoscute, controlate și «arse».

Acțiunile (karmah) sunt suportate de klesha, și klesha de acțiune, vede Vāchaspati Mīśra (ad. II, 3), și relația aceasta ciclică trebuie înțeleasă în același sens ca relația klesha-vrtti-vāśna. De altfel, Yoga rezumă astfel interdependența psihică a conștiinței normale : acțiunile (karmah) sunt favorite din stări mentale (vrtti) și produc la rândul lor vrtti. Stările mentale sunt klesha. Ele înslăbesc vāśna, potențe subconștiente, energie specifice subliminală care condiționează morfologia specifică a stărilor mentale individuale, și sunt generate de vāśna. După cum am mai scris, dinamica creșterea karma-vrtti-klesha-vāśna-karma etc. e înfinită, și fiind naturală (aparținând lumii fenomenice, reale, existențiale, cosmice) nu se poate distruge. «Arderea» acestor stări subliminale — de care vorbește Yoga — înseamnă detaxarea totală metafizică (parasho, ego transcendent, aflându-se în contact iluzoriu cu men-

talui de conștiință cotidiană (inteligența, procesul asociativ, sensibilizarea, memoria etc.). În acest caz, dinamismul mentală se reîntoarce în dinamica fizică, orbea, cosmică (prakriti). «Stăruirea acestor kleshas se împlinește prin reducerea lor la incapacitate de a oferi ștatorile în calea dreptei judecări. Și aceasta e efectul disciplinei Yoga, alii prin procese variabile cli și incizibile» (Vijnana Bhikshu, Yogastra cap. II). Între experiența normală și samadhi e un salt calitativ, care rupe cercul eteru samsara-karmas.

În stările necutate dureroase (kleshas), care se poate traduce de asemenea «păcătoase», nu pot exista alte stări (akleshas), sau chiar dacă ar exista nu s-ar putea manifesta, fiind lăscate, berate de stările kleshas. Astfel explică Yoga solidaritatea umanității în rău, în experiența comună, dureroasă — și rezistența opusă de însăși condiția umană mesagiului renunțării. Durerea e un dat general, dar puțini sunt acei care au curajul renunțării și puterea de a purtunge complet lăscarea liberării — pentru că alii timp cli experiența e stăpinită de kleshas, orice virtute transcendind valorile lor e biawak, e împiedicată să se orienteze actual, pozitiv, e acceptată numai cu o nostalgie, nu ca o experiență. Din această nostalgie pentru lăscatele stări pure (akleshas) — «pure» nu în sens moral, ci metafizic adică transcendind iluzoriile raporturi psihologice eu-suflet) se ridică dorul de cunoaștere, iar prin cunoașterea natura experienței se revelează, și kleshas pot fi scălitate printr-un înalt proces cognitiv (nirrela, discriminare metafizică; de cli ori ne refacem la «cunoaștere» în sensul pozitiv, implican conștiința din de Yoga — înțelegere meta-fizică a realității — și a lăscării prakriti).

între «cele înguste pure (ekibhutas) și cele impure (akibhutas)» adică între viața suferinșoasă de toate zilele și între spirituale, dar izvoarele nostalgiei pentru liberare — conflictul e permanent, chiar în «conștiința neclintită» angajată cu încredință în ascetism meditativ. Acesta se datorește faptului că klibhutas rămâne în subconștient, de unde numai o meditație superioară le poate dezrădăcina. Rolul vibhangan (vib. jankatas, vidantas etc.) în psihologia Yoga e de o capitală importanță, condiționind întreaga experiență.

Conceptia vidantas, klibhutas, angajată o viziune psihanalitică surprinzător de justă, deși fără exagerările goale freudiene. Dezosebirea între psihanaliză și Yoga e cu cea dintrii acordă subconștientului o origine prin evoluții sexuale, în timp ce Yoga îl derivă din orice experiență condiționată de iluzia eu-suflet, din orice acțiune (karma) egoistă, adică alăturată cu dorința fructului (phalatrishnas). Subconștientul — derivat născut din moștenirea ereditară cu care se naște omul, cit și din propriile acțiuni ale vieții prezente — e aici masă de amas-karas și vidantas, care opune o rezistență tenace necesității renunțării și tîndu a se actualiza în stări mentale fertile. Această tensiune permanentă a subconștientului (potențiale) de a se realiza pozitiv — de fapt, în viața individului, de a se consuma, manifestându-se — constituie irepandă iliformă, metastatornicia, momentanul, seria dezordonată de acțiuni a conștiinței. Din cauza subconștientului (a memoriei, a experiențelor trecute care determină atenția, care construiesc cadre speciale pentru contemplarea în-

carilor) e stă de dificilă concentrarea, meditația care necesită un conștient pasiv orientat și tensiune susținută (yogayamita).

O altă deosebire dintre accepția subconștientului în Yoga și în psihanaliză : Yoga crede că acest subconștient poate fi stăpinit prin practică, prin intensificarea virtuților, printr-o atletică morală — și omul își poate construi destinul (liberarea) după voia sa.

Acastă supremație a stărilor virtuose (virtu) se menține până la nirodhasamādhi, adică până ce yoghinul atinge o altă stare, transcendind experiența, și care se poate traduce prin «meditație fără conștient senzorial» («trunā»). Totuși, prin acțiuni conforme cu Yoga se ajută stările pure (śubhitas) și în cele din urmă acești germeni de virtute (ma etică, și metafizică : ele sînt poteste, cupabile să realizeze o viziune discriminativă a existenței și o tehnică) se maturizează, se lărgesc în conștiință și distrug stările primare (kṛishitas).

Libărarea de durerea existenței, aşadar, e posibilă prin transcenderea experienței. Expresia indiană e «supresune», «distrugere» — dar, cum nimic nu se distruge, ci numai se detașează de conștiință, își schimbă aspectul ajungînd din psihisme (evolute din prakṛti) natura primordială (prakṛti), o traducere nemeritată ar fi «transcendere». Această transcendere (pali calitativ) se realizează prin contemplația pură, yoginică, samādhi, și ea implică o atrece pregătire. Ne mulțumim să schișăm aici numai psihologia procesului și fiziologia presupusă.

2. Tehnica yoginică

Secretul meditației Yoga e concentrarea într-un singur obiect, care poate fi tot atât de bine un obiect ilic (mișlocul springerilor, vârful nasului, un obiect luminos etc.), un gând (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu (Ishvara). Această concentrare unitară și continuă se numește ekagrata (-într-un singur punct-) și ea se obține prin distrugerea pluralității stărilor de conștiință (savairahita, atenție multi-laterală discontinuă și difuză, Yoga Sutra III, 11).

Mintea (cet; citta) este stări mentale) e fluidă pentru că aparține dinamicii fizice; iar orice e pasager e dureros; așadar liberarea nu poate fi obținută decât prin distrugerea fluidității mentale, a însăși funcțiunilor bio-psihice. Aceasta e definiția yogei: yogah cittaśucchinnoḍhah. (Y.S., I, 2). Suprimarea lentă și sigură a conștiinței normale e scopul tehnicii yogine. Nu discutăm aici eficacitatea filosofică a acestei metode, sau dacă ea e preliminară, disperată etc.; ne mulțumim a-i descrie metodele.

Ekagrata, concentrarea într-un singur punct, produce drept rezultat imediat cenzura voluntară și promptă a tuturor distrațiilor mentale, inconsistențelor gândirii etc. care consumă atât de inutil conștiința normală. Lăsat în voia asociațiilor (prin senzații sau viziuni), omul normal își trece ziua într-un mod păsăresc, cuprinzând panoramic o înfinitate de momente instabile și oarecum exterioare lui. Caracterul gândirii normale (estrunită de ekagrata, ci numai de concentrații ocazionale, Kṛatyā-vākshipto) e faptul că e gândire de obiecte. Simțurile sau subconștientul aduc continuu în lumina conștiinței obi-

ele rare posedă conștiința, o modifică și o modelează după forma și intensitatea lor. Asemblajul dispersează conștiința, pasiunile o violentează, setea o înstălinează, proiectează-o în afară. Sub iluzia gândirii se ascunde o nesfârșită iluzare deordonată produsă de senzații, cuvinte și memorie. Cea dintâi datorie a yoghinului e de a gândi, și a nu se lăsa gândit. De aceea, practica Yoga începe prin olăgrata, care barcoază distrugerea mentală, constituind un bloc psihic, un continuum term și organizat. Pluralitatea conștiinței se distruge treptat, fluxul stărilor mentale se înfrinează. Exercițiul olăgrată tinde la controlarea celor două generatoare de fluiditate faliformă: activitatea senzorială (*indriya*) și subconștienta (*samskara*). Controlul înseamnă capacitatea de a interveni după voie și imediat în funcționarea acestor generatori. Un yoghin poate obține voluntar discontinuitatea conștiinței, adică poate provoca în orice timp și în orice loc bolnărea minții într-un singur punct, ajungând invensibil la orice altă activitate senzorială sau mnemonică. Olăgrată dăruiește adevărata voință, o eficace regie a organismului imo-mental.

Obstacolele întâmpinate de cei care încearcă practica concentrării sunt, în primul rînd, ridicate de însuși trupul; în al doilea rînd, și cele mai dificile, de mințe. Yoga oferă instrumente de auto-control pentru înălturarea acestor obstacole. Cu orice uceană, recomandă obligativitatea înfrînării simțurilor, pentru că satisfacerea activității acestor simțuri înseamnă posedarea lor de către obiecte (simțul se duce la obiect, la forma și o oferă conștiinței), adică perpetua lor instabilitate, vagabondaj dureros, pluralitate.

Tehnica Yoga e alcătuită din opt «membree» (aṅga): 1) înfrînările (yama); 2) disciplinile (niyama); 3) posturile corporale (āsana); 4) regularizarea procesului respiratoriu (prāṇāyāma); 5) emanciparea activității senzoriale de obiecte externe (pratyahāra); 6) concentrația (dhāraṇā); 7) meditația yogică (dhyāna); 8) Samādhi (Yoga sūtra, II, 29; cu această intra Patanjali începe analiza yogei propriu-zise, care se continuă în cartea III).

Se poate remarca de la cea dintâi privire ascendența sistematică a disciplinei. Yama intenționează cea dintâi trîntire a pasiunilor egoiste, preliminarie purificare a omului, distrugînd omul-de-rînd și înlocuindu-l cu un alt om, alie². Yama e compus din cinci imperative: 1) a nu ucide (ahiṃsā); 2) a nu minți (satya); 3) a nu fura (asteya); 4) a nu avea raporturi sexuale (brahmacarya); 5) a nu fi zgîrcit (aparigraha). Vyāsa (ed. V.S. II, 30) dă câteva amănunte asupra modului cum trebuie să înțeleasă și practicate aceste abținente. «Ahiṃsā înseamnă a nu cauza durere zădărnici creaturii, prin nici un mijloc și născutură. Înfrîngerile (yama) și disciplinile (niyama) care nemocesc, și au rădăcinile în ahiṃsā și tind să deslășuiască ahiṃsā». Veracitatea (satya) constă în acordarea vorbirii și gândirii cu faptele. Vorbirea și gândirea corespund cu ceea ce s-a văzut, auzit ori dedus cu stare. Verba se pronunță pentru scopul de a comunica cunoștința. Se poate spune că s-a folosit pentru binele altora, iar nu pentru păgubirea lor, numai dacă nu e omăgîtoare, confuză sau stearpă. Dacă, totuși, se dovedește a fi dăunătoare creaturilor chiar pronunțată cu stare (indirecțiv omăgîtoare, confuzie și sterilitate), nu e adevrată, e făcut omnia. Astfel, jureare e dator a

cercetate cu mintă luare aminte și opai și pronașe adăvărui, pentru binele tuturor făpturilor... Furtul (steaya) înseamnă a pune stăpînire depeși pe lucruri aparținînd altora. Abținerea de la furt (asteya) constă în distrugerea dorinței furtului. Brahmacharya înseamnă înfrînarea paturilor ascunse, a forței generatoare (brahmacharyam gupitacharyasyopastibhaya samyamah). Abstența maritală (aparigraha) înseamnă non-apropierea lucrurilor străine, și aceasta e o consecință a înțelegerii plăcutului stăpîni și a dăruirii produse de adunarea, conservarea sau distrugerea lucrurilor.

Aceste înfrînări aparțin eterei general umane și ele pot fi tot atât de bine practicate de un ucenic yoghin ca și de oricare alt aderent la o școală morală. Prin practicarea lor nu se obține o stare specifică yogică, ci una umană superioară omenișii de rînd. Puritatea aceasta e indispensabilă ascensiunii ulterioare. Prin ea se anihilează (deoarece pama e practică, iar nu retorică de amvon) pornirile egoiste și se crează sol centrul de experiență. Abținerea sexuală e menită unei conservări de energie nervoasă. Yoga dă o capitală importantă acestor «puteri ascunse ale forței generatoare»; exercitate, ele dispersează energia (ce mai profitabilă a organismului bio-psihic, produc depresii și debilitate cerebrală, slăbiciune stabilită a concentrației și înstăurează definitiv regnul anamai în om; strunite, canalizate, stăpînite — ele ajung un instrument unic în ascensiunea contemplativă. E necesar de adăugat, însă, că abținerea sexuală (brahmacharya) înseamnă nu numai absența actului sexual, ci «arderea» tentăției carnale. Instinctul nu trebuie lăsat sălăvășit, în subconștient — nici «sublimat» — la

mistici - ei pot și simplu distruge, demodăcinat din conștiința și simțuri.

Paralel cu mirările mai sus exemplificate, yoghinul trebuie să practice asana, adică o serie de discipline corporale și psihice. «Curățenia, celula impuritate (santosa), ascetism (tapas), studiul metafizicii Yoga și forțarea din Dumnezeu motului tuturor acțiunilor (karma-pranidhana) constituie disciplinele». (Yoga Sutra, II, 32) Curățenia (sancho) înseamnă purificarea interioară a organelor cu apă, mușchii stomacului, penisului și anusului fiind astfel disciplinați încât să poată pompa și respinge lichidul după voie⁷. Astfel, rezidurile alimentare, deșeurile organice, produsele de descompoziție sunt cu ușurință îndepărtate de organism. Evident, abluțiunile corporale sunt de la sine înțelese. Iar Vyasa pretindea că ascetismul înseamnă și curățirea impurităților mintii (ad. Y.S. II, 32). Împăcarea de sine (sancho) înseamnă absența dorinței de a amputa nevoiașile existenței. «Tapas (sceses) constă în îndurarea contrariilor, cu dorința de a cald și dorința de a rece; cald și frig; a sta pe picioare și a sta jos; absența vorbirii (katha mauna) și absența indicațiilor faciale care trădează sentimentul sau plăcerile (bhava mauna)⁸, etc. Studiul e cetirea și înțelegerea liberă de existență (moksa) sau repetiția silabei Om, etc.» (Vyasa, ibid.).

În timp ce yoghinul e cufundat în aceste acțiuni purificatoare preliminare, legături de tentații subconștiente îi asaltă concentrația. Nu trebuie uitat că toate practicile, posturile fizice, ascesul etc. înțeleg un singur scop: skagrată; acest continuu pasiv e posibil numai după ce yoghinul se poate detașa de trup și poate actualiza această detașare

fără efort, firesc, prompt. Se înțelege, uzual, urgența disciplinării subconștientului. Una din metode e îndurarea gîndului «contrar» ca să deslucurească gîndul rău, metoda descoperirii și aplicării de către toate profilele ascetice-contemplative orientale și occidentale. (Buddhismul, sau mai bine zis n. anualele de contemplație ale buddhismului medieval, au elaborat admirabile scene de contemplație pentru distrugerea stărilor carnale și intensificarea renunțării, «scene» cari amintesc cele codificate de Loyola). Regula lui Patanjali e : «pentru îndurarea tăbăcirii păcatelor, înăbușarea concupșurilor» (II, 33). Vyāsa, comentînd, sugerează câteva gînduri care trebuiesc actualizate și fructificate în momentul tentației. În sutra 34 cartea II, Patanjali explică felurile păcatelor (viciilor) ¹.

Cu fiecare obstacol depășit, yoghinul ajunge stăpîn pe o nouă funcțiune, sau energie. Chiar întruși obiectul patimii la care se renunță ajunge posesiunea sa. De pildă : «prin osteya (a nu fura) toate înzestrările se opoartă de el» (Y.S. II, 37), ceea ce înseamnă că, renunțînd la furt, yoghinul ajunge stăpînul potențial al oricărui obiect. Renunțarea e adăvîrata posesiune. De fapt, Yoga e dincolo de morală, bănele și răul sînd numai manifestări naturale, stări mentale (virtuți) care nu au nimic de-a face cu bănele metafizice nici cu somnolă («transa» supremă). Yoghînul trebuie, totuși, să practice bănele ca mijloc de auto-disciplină. Energia depusă se întoarce în suflet înzestrînd. Războaiele acestei practice îi revelează o nouă putere sufletească. Mai tîrziu, însă, cînd detașarea de existență și de obiectele existenței e realizată — yoghinul renunță și la aceste virtuți etice ; renunță, nu în sensul că se întoarce la urma-

nitare, ci în sensul că nu-l mai interesează, nu-l mai ajută în n-creștinare și se curvin, apăsător, pârâșit ca niște instrumente care și-au făcut datoria și ajung sarcină.

Curățirea fizică, spune Patanjali, fructifică un nou și binecunoscut sentiment : deghust de propriul său trup și ruperea contactului cu altele trupuri (II, 40). Iar prin curățirea psihică se obține, elăgrată, control al simțurilor și capacitatea de a cunoaște sufletul (II, 41). Mulțumirea de sine, cumpătarea aduce inexpri-mabilă fericire (II, 42), iar asceza propriu-zisă (tapa, deturarea fizică și îndurarea drept purificare), aduce posibilitatea de a dilata energia senzorială (clair-voiance, clair-voyance, celireu glindurilor, etc.) sau de a o suprima după voie (Vyāsa, ad. II, 43).

•

5) extinzându-ne acum al treilea «membru» al Yogei (yogāṅga): pozițiile corpului specifice concentra-ției (āsana). Āsana se definește (Y.S. II, 46), sthira-sukham, adică «stabilă și înecicicată». Descripția āsanei se află în nenumărate tratate Hatha Yoga, dar în tratatul lui Patanjali ea e numai schițată, de-carece āsana se învață de la un guru, iar nu din cărți. Ceea ce e important e faptul că āsana dă o stabilitate rigidă trupului și, în același timp, reduce efortul fizic la minim. Se evită astfel senzația iri-tantă a oboseală, a enervării anumitor părți ale tru-pului, se regulează procesele fiziologice — înglădu-indu-se atenției să se ocupe numai de partea fluidă a mișcării. La început, o āsana e înecicică și chiar înecicicabilă. Dar după o anumită practică, efortul de a o menține ajunge superfluu. Ori — și aceasta

e de o capitală importanță psihologică -- efortul trebuie să dispară, postura ascetică trebuie să ajungă firească; numai în acest caz fructifică. «Postura ajunge perfectă când efortul de a o realiza dispare, astfel că nu mai e mișcare de trup. De asemenea, perfecțiunea ei se împlinește când mintea se transformă în infinit (anantasamāpatī bhāvam), adică face din ideea infinitului propriul său conținut» (Vyāsa II, 47). În *Vāchiaspati bhāṣa*, discutiind comentariului lui Vyāsa, scrie: «Cel care practică așa nu are trebuință să folosească nici efort ce constă în suprimarea naturalelor eforturi corporale. Altminter, postura ascetică de care se vorbește aici nu va putea fi realizată». În ceea ce privește «mintea transformată în infinit», aceasta înseamnă o completă transcendere a sferei senzoriale, o detașare de sentimentul și funcțiunile propriului său corp.

Asana e una din caracteristicile acestei indiene. Se întâlnește în *Upanishade* ¹² și chiar în literatura vedică ¹³ iar epica ¹⁴ și Puranele abundă în episoade ilustrând meditația prin postură ascetică.

O expunere descriptivă și analitică a acestei deprinderi cadrul acestor note psihologice. În tratatul *Haṭha-Yoga Gheraḍa Samhita* (*dhṛīya yodha*) se găsește tabloul a treizeci și două de asane. Treacim sloka în care se definește una din cele mai comune posturi ascetice, poimăsona (asana în formă de lotus): «Așază piciorul drept pe pulpa stângă și, în același fel, piciorul stâng pe pulpa dreaptă; încruciează minile pe la spate și apasă strins călcile picioarelor (mîna dreaptă pe călcîiul drept și mîna stîngă pe călcîiul stîng). Rezervă bărbia pe piept și țină-ți privirea în vîrtul nasului». (*Haṭha-Samhita*, II, 33) Alte asane sunt date de as-

telea prin devierire. Pilde se pot vedea în plășile curții lui Sir John Woodroffe (Arthur Avalon) : *The Serpent Power* (două tratate *Laya Yoga*, traduse din sanskrită cu o voluminoasă introducere ; Macras, 1924, ediția a II-a). Scopul tuturor posturilor e însă același : -înocetarea absolută a turburării din partea contrariilor- (*śvamedhasābhigātaḥ*, *Y.S.*, II, 48).

Cînd acest calm și bien-être s-a realizat, sînd după ce stabilirea corpului se poate obține fără efort, yoghinul începe *prāṇāyāma* sau disciplinarea procesului respiratoriu. Patanjali o definește astfel : -*prāṇāyāma* e oprirea (*vicāheda*) înșuruburilor înșuruburilor și expirării (*vīśvāprasvāyangaḥ*) și ea se obține după ce s-a realizat *śānta*¹² (*Y.S.* II, 49). Un colosal număr de texte se află asupra acestei curioase disciplinări a procesului respiratoriu¹³. Patanjali îi închină numai trei versuri, dar din comentariile lui Vyāsa și Vāchaspati Miśra se pot culege informații diverse. În tratatele *Ratha-Yoga* și în *Purāṇe*, descrierile *prāṇāyāmei* sunt fără număr. Principiul și motivația psihologică a *prāṇāyāmei* se poate rezuma astfel. Respirarea și aspirarea sînt, îndeobște, variabile, după împrejurări externe sau excitații mentale. Neregularitatea aceasta produce trepidanța subconștientului și astfel instabilitatea atenției. Absența ritmului respiratoriu produce așa zîmă bine cunoscută și turburarea sentimentului prezenței noastre reale în trup. Efortul e înșurubinare, predică Yoga. Acele funcțiuni vitale absolut necesare (și răsufierea e cea dintîi dintre ele) trebuiesc ritmate ca să le putem uita sau, în orice caz, să nu ne incomodeze prin discontinuitatea lor.

Ritmul respiratoriu reduce efortul la minim. Dar mai e ceva specific Yogii. Prin *prāṇāyāma*, yoghi-

nui încearcă să cunoască nemijlocit «viața» din ei, energia organică ce se descurcă prin aspirație și respirație. E, am spune, o atenție asupra vieții organice, o cunoaștere prin act, o intrare în esența vieții, intrare calmă și scrutătoare, fără organismul unei pierderi frenetice senzoriale. Repetăm, Yoga recomandă trăirea, nu abandonarea în trăire. Activitățile senzoriale posedă omul și îl dezmembrează. Concentrarea asupra acestei funcțiuni prime, risăltarea, revelează în cele din urmă zile de practică o inexplicabilă senzație de armonie, o acordare ritmică, melodică a tuturor accidentelor fiziologice. Mai apoi, un sentiment obscur al prezenței în trup, prezența plină și robustă, o autoconștiință grandioasă calmă, obiectivă. Evident, acestea sunt fenomene simple, accesibile oricărui, verificate de oricine la-căreia o prelămurare disciplinară a căsuțării.

Dar Yoga tinde să depășească această stare de armonie și să dețese funcțiunea respiratorie de esența ei, adică să poată lucra cu respirația nu numai în ceea ce privește manifestarea ei organică, ci ca energie specifică, independentă de proces. Nu vom urmări, aici, aceste experiențe întinse ale yoghinilor, a căror reconstrucție în propoziții raționale pare obscură sau de-a dreptul absurdă. E de-cu-tul să adăugăm că disciplina procesului respiratoriu consistă în echilibrarea celor trei momente: aspirație (*paraka*), expirație (*rechaka*) și păstrarea aerului (*kumbhaka*), iar apoi în spațierea lor, secundă cu secundă, până ce atinge proporții colosale. Aspirația se produce îndeaproape pe nara stângă, iar expirația pe cea dreaptă.

Prin prăsimința, spune Patanjali, vâslei întunecată se desigură (11-32) și mințile ajunge vrede, și

(*pratyak*) de concentrație (*dhyāna*) (II, 52). Cea dintâi manifestare a puterilor de concentrație a prezențării, termen pe care noi îl traducem «facultatea de a libera activitatea senzorială de obiectele externe», dar se află în general tradus prin «abstracționare». Patanjali îl explică astfel : «pratyahara e ieșirea din prisă care simțurile nu sînt în contact cu obiectele lor specifice și totuși mintea (*chitta*) posedă senzațiile ca și cum contactul ar fi real» (II, 54). Ibhoga, comentînd, scrie că simțurile își schimbă direcția lor către obiecte, adică rămîn în ele înșile (*savaranāntare svasthānata*). Nu se mai îndreaptă către lumea exterioară cu niște antene de prisă. Totuși, deși activitatea lor încetează, mintea nu pierde calitatea de a avea prezențări senzoriale. Cu alte cuvinte, cînd cineva dorește cunoașterea unui obiect extern, ea nu folosește o activitate senzorială, ci prin potența senzorială de care dispune poate cunoaște acel obiect. Cunoașterea aceasta e mult mai efectivă, fiind contemplativă, și se asemănă cu cea care se dăruiește omului prin grația lui Dumnezeu (*ishvara*), cînd yoghinul își fixează mintea în El. «Atunci intelectul (*para*), facultatea cunoașterii esențiale, metafizică, spre descoperire de *buddhi*, care e inteligența relațiilor fenomenale) yoghinul cunoaște totul așa cum e» (*Vyāsa ad. II, 45*).

Realizînd această calitate (*pratyahara*), prin care e posibilă o contemplație intelectuală a lumii, yoghinul a sfîrșit partea tehnică, antrenamentul fiziologic și psihic, a *saukhye*. Simțurile lui sînt acum nu numai bine strunite, ci nefolositoare. Cînta fiind masa psihică prin care e posibilă ordonarea și luminarea senzațiilor, ea poate sluji de oglindă directă a obiectelor, fără intermediul simțurilor. În

slăbe normală, omul nu poate atinge această libertate, pentru că mintea nu e stabilă, ci permanent violentată de activitatea câmpurilor, de subconștiență, de ego și de starea-de-viață. Prin cultivarea modărilor, călta rămâne în ea însăși (scurupându-se). Dar ea e potența tuturor. Universul fenomenal nu e înglușit de întuneric, pentru un yoghin. E numai delat și el poate îl contempla în esență (loicua), nu în forme (rupa) și sări mentale (vrtia).

3. Morfologia meditației

Am descris în paragraful precedent cele cinci «instrumente externe» indispensabile meditației Yoga (poncha baharanga sādhanana). Ne amintim că Yoga e alcătuită din opt membre (anga). Ultimele trei, cu care începe Patanjali cartea II-a a Yoga-Sutrilor, sunt denumite «subtile», deoarece consistă în exerciții spirituale pure, fără suport fizic sau fiziologic. Ele sunt : 1) concentrația (dhāraṇā); 2) meditația (dhyāna) și 3) samādhi. Tăstarele au o similitudine așt formală cit și esențială, de aceea tratatele Yoga le înglobează într-un singur termen tehnic : samyama (Vāchस्पति Bīra, ed. Vyāsa II, 1).

La drept vorbind, dhāraṇā și dhyāna nu sunt decât aspecte ale contemplației finale, samādhi, ale acelei stări hipnotice în care vacuitatea e obiectul conștiinței, starea difuză de descris nefind o «experiență» (relație motrice), nici o cunoaștere abstractă, ci o transcendere reală și statică. Fără concentrație (dhāraṇā) și meditație (dhyāna), samādhi nu e posibilă, dar în același timp ele sunt atât de îndim sudate, încât trecerea de la una la alta nu

întâmpină stîit de multe obstacole. Yoghinul are acum o conştiinţă purificată de instincte, memoria şi velle-fore. Sîlşîn pe nervi, pe trup şi pe voinţă, stimulii exteriori sau mnemonici nu-l mai turbură. Poate realiza ekignată după velle. Iar dhîrând (de la rîdăcina dhîrî, a lîne strîns) înseamnă tocmai «lînarea statică a mîinii într-un singur loc» (deshaband-hacittasja dhîrând, Y.S. III, 1). Prin această fixare, într-un obiect fizic exterior sau într-o idee, se obţine meditaţia aceluşi obiect. Dhîrdna se defineşte astfel: «confinatul efortului mental (pratyaya-sikarînasja de a asumi obiectul meditaţiei, liber de orice alt efort de a asimila alte obiecte (pratyay-ântarenâparîmucita)». (Vyâsa ad. Y.S. III, 2). Această meditaţie yoghinică, dhîrdna, e deosebită calitativ de meditaţia obişnuită, stîit pentru că în stare normală continuul e numai aparent (sau e «distracţie», adică vagabondaş răjosic al minţii, în-consistenţă uniformă, v. Vyâsa I, 41), sau pentru că ea se opreşte la contemplaţia formelor impuse ale obiectelor (adică în relaţiile lor invalidice). Meditaţia, în uzajul curent al cuvîntului, e o stare vagă, fiind fie o supremaţie emoţivă, fie o varietate sau o extremă şi fîiformă mobilitate a conştiinţei. Dhîrdet e de-a dreptul imposibilă fără un lung antrenament yoghinic. Ea joacă un rol covârşitor în yoga buddhistă, după cum am arătat în capitolul Ascend şi meditaţie în buddhism. În Occident, paralele se pot descoperi în Plotin, Soma şi în mistică renaşterii catolice. Probabil că analogiile sunt mai mult decît formale.

Somădhi e acea stare contemplativă cînd minţea apucă necerşorît kema obiectului fără colaborarea categoriilor şi imaginaţiei (kadpand); cînd obic tul

se revelează în el însuși (svarūpa), nud, ca și cum ar fi văd de el însuși (ātmanāpāramārśhitaḥ). Corpura-rūpaṁśa, Y.S., III, 3). Viśvaśpati Misen expădă un pasăgu dăin Vānu Purāṇa (VI, 7, 94) scriind că absența kolponi înseamnă a nu mai considera actual și obiectul meditației deosebite unul față de altul. Samādhi liberată mințea de aceasta imaginea iluzorie; prin ea se revelează actul meditației identic cu obiectul meditației, o coincidență perfectă între obiect, subiect și cunoaștere, tocmai pentru că acest obiect nu se mai prezintă conștiinței în relațiile care îl definesc fenomenal, el «ca și cum ar fi văd de el însuși». Raportul acesta, ca și altele multe ce abundă în psihologia meditației Yoga, își găsesc sprijin în anumite curente intuiționiste din filosofia modernă.

Ar fi totuși o greșală fundamentală să se confundă samādhi — a cărei descriere o vom completa în paginile ce urmează — cu o trană hipnotică. Hipnoza e cunoscută psihologiei Yoga și ea e atribuită stărilor mentale ocadonale concentrate (ekakṣipta), așadar unei vacuități sau unui instabil continuu psihic, fără conșiență și, mai ales, fără potențe de realizare, nefiind o căștigată obținută prin ascetă a subconștientului, puritate morală și cunoaștere metafizică (jyotiḥ) — ci un baraj provizoriu al fluxului conștiinței, baraj extrinsec, arbitrar și autocrat. Trană hipnotică a fost cunoscută și ilustrată încă din timpurile epice, deoarece găsim în Mūhūrthasāra (XIII, 40) un precu exemplu de hipnoză¹⁴. Iar Bhāṭṭa Kallata descrie în Spharā-Kārikā deosebirile dintre trană hipnotică, somnambulică și samādhi¹⁵. Vikṣipta e numai o paralizare de origină emotivă sau volitională a dinamicii mentale. E indolgentă și

această observație pentru a nu confunda samādhi — care se obține când obședat se instaurează definitiv în locul sovornosti (Y.S. III, 11) — cu hipnoza, fenomen bine cunoscut indienilor, dar disprețuit și socotit brutal, brută.

O distincție fundamentală se face între etapele realizării samādhi; când starea de transă contemplativă se obține cu ajutorul unui obiect sau idei (fixand, adică, căta într-un anumit punct fizic sau ideal), se numește samprajñia samādhi. Când, dimpotrivă, samādhi se obține fără nici o relație (nici exterioră, nici relație de conștiință, nici prin sentimentul «eu simt»), o meditație descătușată de idei, susținută numai de înclătălul eșei, iluminată prin participarea efectivă, glorioasă, la realitatea transcendentă care nu se «comunică» dinamic, ci se revelează static, această transă supremă se numește asamprajñia Samādhi (samādhi non-diferențiată).

După spusa tratatelor, mîntea (cit) are o singură percepție când se află fixată în Samādhi și prin această contemplație (care e participatie) durerea existenței încrețită (Vijnana Bhiksha, Yogasara p. 9). Cîi timp există relații pasagere și lăzose cu lumea din afară sau cu stările mentale (vrti, samkara) — sufletul nu putea fi perceput. Numă cînd pînă cea mai luminoasă, mai subtilă și mai pură din mine, satva, e restaurată în posesiunea indiscutabilă a conștiinței — ea poate «cășfrînge» (ca un cristal) placidul și etern staticul suflet.

Întreaga speculație intelectuală indiană (cu excepția Tendrei) aderă la acest principiu al revelației statice. Omul trebuie să e dator a activa pentru a pregăti revelația supremă. Eșei, asceza, gnoza, chiar secretul yogă, sînt numai preliminară. Contempla-

ția ultimă nu mai e un act și nu se poate realiza prin voință. Ea se împlinește prin natura lucrurilor: când eu e fixată, sufletul se rasfringe firesc, fără efort. Samādhi înseamnă anihilarea definitivă a conștiinței normale, izolarea fenomenului «conștiință» de subconștient (fapt care produce o «a doua naștere», dedublarea personalității etc.) detașarea simțurilor de obiecte, dilatarea lor la proporții înfricoșătoare — adică o aparență de depersonalizare sau abstralizare.

Nu intră în cadrul acestui studiu o discuție a validității metafizice sau religioase a contemplației yoghinice. De altfel, samādhi fiind dincolo de experiență și de schemele raționale, discuția ei ar fi dilemată sau oșcoasă. În India chiar, anumite școli (de pildă Tantra, sau curentele bhakti) au reacționat împotriva ei. Tantra o socotește abstractă, iluzorie și ineficace, deoarece renunță la potența (śakti) omului ca atare. Bhakti crede că asceza ei atroce e inutilă, samādhi putând fi realizată direct prin grația divină. Părerile acestea o împărtășește și Yoga, spunând că cel care e ajutat de Ishvara e scutit de a trece prin toate «planurile» (bhūta), el ei poate atinge direct asamprajāta samādhi (Yoga Sutra, III, 45): «Samādhi se realizează făcând din Ishvara obiectul tuturor acțiunilor». Dar grația divină sau bhakti (devoție mistică) din partea yoghinului, nu sunt daruri generale. De aceea, drama cel mai sigur pentru omul normal e asceza și tehnica Yoga.

Samprajāta samādhi e și ea subîmpărțită în mai multe clase (patru, șase sau opt), pentru că practica meditației a fost cu multă pricepere și adâncime realizată în India, iar cușele ei precise analizate în prima etapă, mineau se identifică cu obiectul în ex-

praxia lui globală : 1) obiect, 2) noţiune, 3) cuvânt ;
 toate acestea alcătuind o reprezentare comprehen-
 sibilă printr-un simbol formă sau grafică ; c) studiul
 nostru filosofic lingvistic în India) şi această iden-
 tificare se numeşte *sarvarka* (Y.S. I, 42). E necesar
 de reamintit că această formă a meditaţiei nu are
 nimic comun cu meditaţia normală, ocazională, asu-
 pre unui obiect, ea fiind generată de o conştiinţă fi-
 xată (*ekagrata*). Totuşi, *sarvarka* e sursa treaptă
 inferioară, cea dintâi în desăvârşirea *samādha*. Ime-
 diat următoare e *śrutarka* (sau «nedistinctă») şi
 Vyāsa şd I, 43) o explică astfel : «*citta devine nir-
 vāṇarka* după ce memoria îşi încetează funcţiunea,
 adică după ce asociaţiile verbale sau inferenţiale în-
 cetează ; când obiectul e vid de nume şi sens ; când
 mintea îl reflectă nemijlocit, transformându-se în
 forma obiectului şi strălucind numai cu acest obiect-
 în-el-insuşi (*svarupa*)». În această operaţie medita-
 tivă, mintea e liberă chiar de sentimentul eului, ne-
 sădproducându-se actul conştient, «cu rumoac acest
 lucru» sau «acest lucru e al meu», ci mintea fiind
 acţi obiect (Vāchaspati Mīmā, I, 43). Obiectul nu
 mai e asimilat prin asociaţii — adică localizat în se-
 ria reprezentărilor anterioare, valorificat prin rela-
 ţiile extrinsece (nume, dimensiuni, uz, noţiune,
 clasific) şi căreum debilitat prin procesul de abstrac-
 tizare inerent conştiinţei normale — ci apăsut direct,
 în nuditaten lui evenişală, cu un dat prim şi pozitiv.

Dar şi această formă a meditaţiei trebuie depăşită
 pentru a putea pătrunde real în esenţa lucrurilor.
 Yoghinul începe astfel practica meditaţiei *saukāra*,
 când mintea nu se opreşte la aspectul grossian al
 obiectelor materiale (conglomerate de atomi, parti-
 icule fizice, etc.), ci contemplează de-a dreptul acele

nuclee energetice infinitesimale» pe care filza Yoga le numește *samskāra*. Iar cînd mintea se identifică cu tîmblătră disociată de sentimentele pe care acestea samskāra le produc prin însăși firea lor energetică, adică după ce yoghinul le poartă asimila formal, liber de sentimentul suferinței, plăcerii, violenței, încreșii etc. -- se realizează ceea ce se numește nirvāṇa *Samādhi*. Mintea ajunge una cu acele nuclee infinitesimale de energie care constituie adevărata lază a universului fizic. E o planșă reală în însăși esența lucrii fizice, iar nu în fenomenele calificate și individuale ¹⁶.

Saviitarka, *nirvāṇa* și *savīdya* se numesc «*samādhi* cu suport» (*bījasamādhi*) iar *nirvāṇa samādhi* e denumită *nirbīja samādhi* («fără sămînță», fără suport). Această stare e o «concentrație neconștientă de obiect», adică o stare cînd «nimic nu devine obiectul conștiinței» (*Vyāsa*, I, 2). Atunci se manifestă «facultatea cunoașterii absolute» (*pramāṇābhājan*, Y S. I. 48). Există încă două trepte superioare, *ānandānugata*, cînd ești meditează asupra fericității manifestată în eterna luminositate și autoconștiință din satva, și *amūḍānugata*, cînd intelectul (*buddhi*) e cu desăvîrșire izolat de lumea exterioară și reflectează statul sufletului ¹⁷.

Capitolul III din *Yoga Sutra*, începînd cu sutra 16, e închinat puterilor cucerite de yoghinul care stăpînește *samyaṅga* (*trisa dharāṇā, dhāra, samādhi*). Producînd *samyaṅga* asupra unei speciale realități ideale sau fenomenale, se obțin potente specifice. Așa de pildă, prin *samyaṅga* asupra distincției dintre obiect și idee, se revelează cunoașterea «surselor» tuturor căpturilor (Y S. III, 16). Fixînd-o asupra rezidurilor sămănșente (*saṃskāra*), se realizează cu-

neapăsarea vieților precedente (III, 18). Samyama asupra noțiunilor (pratyaya) dăruiește cunoașterea vișterilor mentale ale altor oameni (III, 19). «Dar cunoașterea acestora a stărilor mentale nu implică cunoașterea obiectelor care le-au produs, acestea nefiind în directă legătură cu mintea yoghinului. El cunoaște starea mentală a dragostii, dar nu cunoaște obiectul dragostii» (Vyāsa, *ibid.*). Prin sanyama asupra formii trupului se barează perceptibilitatea lui și astfel «nemădîndu contact cu lumina ochiului, se împlinește dispariția corpului» (Y.S. III, 26). Aceasta e explicația dată de Yoga mării luiadeelor dispariții și reapariții. Întă ce scrie Vāchaspati Mīra (*ibid.*): «Corpul e format din cinci esențe (tattva). El devine un obiect perceptibil prin ochi datorită faptului că posedă formă (rūpa, care înseamnă la același timp și calitate). Prin această rūpa corpul și forma se devin obiectele percepției. Cînd yoghinul performează sanyama cu referință la forma trupului, se realizează operația perceptibilizării ruforii (rūpa) care e cauză responsabilă a percepției corpului. Pentru acest motiv, cînd virtutea de a fi perceput e barată, yoghinul nu mai e vizibil. Lăcuna senzației generată la ochiul unei alte persoane nu mai vîde la contact cu trupul care a dispărut. Înfaptul e că trupul yoghinului nu mai formează obiectul cunoașterii unui alt om. Dispariția e împlinită de yoghin cînd el dorește să nu fie văzut de nimeni». Nu conținem explicația aceasta; am tradus-o ca să învederăm explicațiile date de Yoga unor fenomene obscure în domeniul metapsihic.

Se constatău apariția particulară auzgite prin sanyama, iarce necunoscute sau cunoscute, cum ar fi

cunoașterea momentului morții (III, 21), sau puteri fizice extraordinare (III, 23), sau cunoașterea lucrurilor subtile (III, 24), etc. Sângama asupra lumii deosebeste cunoașterea sistemului stelar (III, 26), asupra plexului buricului cunoașterea sistemului trupului (II, 29), asupra cavității gâtului, dispariția formei și setei (III, 29), în inimă, cunoașterea minții (III, 33). «Orice creștin să cunoască yoghinul, trebuie să împlinescă sangama cu referință la oel lucrui» (Vâchapatî Mîtra, III, 26—30).

Într-o diversele etape ale meditației samsprajñā somadhi există o continuă oscilație, datorită nu instabilității minții ci însăși înclinații în care se află aceste etape. Yoghinul trece de la una la alta, conștientă lui purificată și disciplinată exercitându-se pe rînd în feluritele atitudini contemplative. Analiza lor deosebeste cadrul psihologiei generale, aparținînd unei foarte delicate și dificile specii de psihologie religioasă, în care nu ne vom aventura aici.

Cînd mintea e definitiv imobilă, cînd nici oscilația dintre diversele forme ale meditației nu mai tulbură efi. se realizează samsprajñā somadhi, meditația vacuității, fără conținut senzorial și fără categorii intelectuale, stare care nu mai e experiență (negodind relație dintre cunoscut și cunoscător) ci revelație statică. Intelectul (buddhi) împlinindu-și sarcina, se retrage în natură (prakriti), desprăzindu-se de suflet. Sufletul rămîne singur, contemplîndu-se. Conștința e distrusă pentru că nu mai funcționează, iar elementele ei se reintorc în natura fizică. E o moarte filosoficească, inevitabilă și încomunicabilă. Yoghinul a atins liberarea.



CAPITOLUL VII (Concluzii)

Autonomia spirituală e singurul țel și singura rațiune de a fi a sistemului Samkhya. Liberarea (mukti), transcenderea karmei, distrugerea durerii și a cauzei durerii, disocierea voluntară și definitivă de fenomenele mentale — nu sunt decât manifestări sau instrumente ale aceluiaș motiv esențial. A se detașa de ornașii karmice, de jocul forțelor naturale, de robia (aparentă — dar nu mai puțin efectivă și concretă) exterioară, a restaura libertatea și izolarea (Anniśhya) primordială a sufletului — toate acestea probează cert setea de libertate absolută. Evident, sunt și alte puncte de vedere elaborate de Samkhya, dar ele sunt secundare în importanță, comparate cu setea aceasta de liberare. De altfel, orice metafizică, în optica indiană, trebuie să dea o soluție problemei liberării.

Autonomia spirituală, reîntoarcerea în sine, transcenderea oricărei relații necesare (fie ea reală, fie aparentă, fie închipuită) între suflet și lume — e caracterul specific al gândirii filosofice indiene. Și, într-un anumit sens, e o probă a structurii sale magice. Fără a căuta originile istorice ale acestui ma-

gism, este evident că importanța dată libertății prin sine, prin spirit, prin cunoaștere, fără ajutorul unui Dumnezeu — trădează o genealogie magică.

Curentul acesta de spiritualitate magică e paralel — adăugăm adesea intermixt, asimilat sau modificat — cu curentul religios mistic, al spiritualității indiene. Spiritul religios tinde, cum am văzut, către o armonizare a individului cu o putere externă, care îl depășește și de care e dependent prin indestructibilitățile relației de creațiune. Religiozitatea, chiar sub formele sale rudimentare și grețușii, mărturisește conștiința dependenței — și actele religioase dovedesc submisivitate, renunțare în favoarea divinității, încercare de suprimare a diferențelor, a individualității; cum am spus, religiozitatea este întovărășită întotdeauna de o pasiune din afară asupra individului. De aici sacrificiile, renunțările, ritualul.

În fenomenul pe care îl discutăm în această monografie — atât de complicat și bogat în elemente eterogene — aceste două tendințe ale spiritualității indiene (care, sub aspecte mult deosebite, se pot descoperi oriunde în istoria culturii) se găsesc din belșug ilustrate. Nu le găsim însă, pure: nu găsim religie și magie complete și conștient dissociate. Critica la care am spus fundamentale și istoria acestor două sisteme — Yoga și Samkhya — ne-a ajutat, sperăm, în înțelegerea lor.

O privire sintetică și apreciativă a implicațiilor teoretice și tehnice Yoga descoperă structura magică: de o esență superioară superstițiilor populare și credințelor animiste (ariene sau pre-ariene), acceptând și elemente telice, dar rămânând nu mai puțin magic. Termenul acesta trebuie înțeles în toate conștiințele lui metafizice, iar nu ca o simplă

creare preştiinţifică. Yoga e magie întrucât acceptă un univers magic — o relaţie infinită între forţe concrete, orchestrate de o lege obiectivă, harmā — şi afirmă, în acelaşi timp, posibilitatea de depăşire a acestui univers de transcendenţă prin izolare şi dominare.

Faptele expuse pînă acum dovedesc îndeeajars atitudinea necesară. Este evident caracterul pozitiv, «ştiinţific» al tehnicii yoga. Fără îndoială, se descoperă şi tendinţe mistice, pe care noi le-am numit *interiorizarea rituale*, dar ele sunt secundare şi intru nimic indispensabile sucerucului, *adhāna*. De altfel, dată fiind structura tehnicii acceptat de Yoga — *I-haara* fiind un suflet perfect, născută implicat real în creaţie — mistică sa, izbitor de simplă (este numai o «fixare a minţii» în *ishvara*, o «meditare» a divinităţii, nu o «contemplaţie» a divinului manifestat în eului gravitat sub puterea lui unică şi implacabilă) — nu exclude magia. După cum un vânt, deosebirea dintre om şi Dumnezeu este nici o diferenţă cantitativă, mai precis, deose-larea convă laie-o continuitate de trepte, iar nu într-o discontinuitate, într-o prăpastie, care se cere sărită prin Graţie sau mistică. Mistică, în înţelesul occidental al cuvîntului, abundă în literatura şi spiritualitatea indiană, dar ea joacă un neînsemnat rol în Yoga şi în dezvoltarea ei *haidat*, Tantra.

Secretul Yogei e meditaţia, adică un act suflaesc de limitare, izolare şi asimilare a fenomenului meditat. Deşi atitudinea spiritului e pozitivă, rezultatul e dominarea obiectului meditat, nu dominarea lui senzorială, extorată, ci o dominare magică, esenţială. Textul lui *Panajali* este precis şi soluţionat în această privinţă : «*pola sāmyama eva rejeraṇā* la nu

obiect, obținerea aceluși obiect» (vezi capitolul de dintr-o Meditație) Universal, deși real, nu e absolut. Legea care îl susține e validă pentru orice creație (obiect sau forță) în Muntele Creației (prakriti), care acceptă și participă la Creație. Meditația Yoga înțelege la o transcendere a creației prin retragerea simțurilor din jocul ei, renunțarea la fruct (=fructul= este chela și condiția Karma) și reînnoțirea la punctul de plecare, în haos, la pralaya. Evident, procesul acesta dizolvă absolutul aparent al legilor, căci orice lege e validă relativ la ceva, dar ajunge fără sens de îndată ce acel ceva este anulat prin transcendere.

Posibilitatea aceasta de invalidare a unor legi concrete condiționând un univers concret — e ceea ce se numește magie. E instructiv de amintit că Yoga nu postulează învinzarea fenomenelor sau, în orice caz, caracterul lor aparent și excesiv de relativ, cum face Vedanta — și de aceea nu caută liberarea printr-o contemplație a lui Brahman, printr-o identificare a substratului ultim al experienței cognitive, atman, cu substratul ultim al Universalului, Brahman. Yoga urmează de meditație, dar euceria magiei a unor existențe sau planuri de existență invincibile atâ timp cât sunt atacate senzorial (adică uzând de iluzia «posedării», care e mai degrabă o abandonare), dar ușor depășite îndată ce sunt luate din complexul karmic și «meditate», asimilate esențial. Inutil de adăugat, noi nu înțelegem aici decât o înțelegere a poziției și mijloacelor Yogei și judecăm din acest punct de vedere. O apăsare dialectică în termenii moderni nu intră în cadrul subiectului propriu.

Continuul presupus de practica și teoretica Yoga, câmpul universal de forță în care voința poate acționa la distanță și modifica fenomenic, deși fără contact, dovedește gândire magică, gândire din care s-au organizat, de altfel, atîtica curențe spirituale indiene : nu este exclusă, de altfel, o relație de corespondență simpatetică a acestor sisteme magice cu evidența cultură matriarhală a Indiei.

Universul e un vast țesut permeat de forța impersonală a Karma. Orice existență participînd la acest univers e într-un sens sau altul în contact direct cu întreg universul. Isolat și intangibil este sufletul, pe care numai Iluzia și ignoranța îl poate considera altceva de fenomene, condiționat de karma. Prin puterea simpatetică a sufletului, iluminată, acțivind la distanță și rămînînd totuși inactiv (caci așa este conceptul *parasha*) — intelectul, sau ceea ce ne-au deprins a denumi prin acest termen, cuplînd virtutea magică a activității simpatice, a unei modălcări fără contact, la distanță. În locul activității prin contact și condiționării de Karma — așa cum se petrec îndelung lucrurile în acest univers magic — yoghinul instaurează forța sa proprie, transcendînd karma tocmai pentru că transcende legea contactului, a dorinței imediate. Într-un cuvînt a fenomenelor fizice și psihice. Forța dezlănțuită de yoghini e superioară, mai precis e paralelă forții karmice, pentru că e independentă de ea. Și secretul manifestării acestei forțe este meditația, e asimilarea, pozierea oricărui lucru sau fapt nu prin mijloacele senzoriale sau intelectuale ale acestui vast țesut karmic, nu prin experiență și cunoaștere, ci prin virtutea homeopatică a activării la distanță, simpatetic, a universului magic descoperit (sau creat) de către yo-

ghina. De aceea Yoga e în ultima esență, o retragere din această univers karmic și o restaurare a universului magic ; este o distrugere (retragerea până la penultima) și o nouă creație, prin meditație.

Nu trebuie neglijat faptul că meditația presupune, dech sau creșterea absolută a obiectului meditat, cel puțin creșterea lui aparență prin delimitarea, precizarea și izolarea lui definitivă de reșeaua obiectelor ; în timp ce contemplația este o privire de ansamblu a unei lucruri deja existente, izolată și statică.

O meditație este căutarea, o iluminare treptată a ceea ce e activitate a cărei inițiativă o are spiritul, nu obiectele spirituale ; contemplația are de-a face cu o stare de lucruri deja perfectă și globală înainte de revelația ei spiritului. De aceea contemplația este, în genere, un proces pasiv, în timp ce meditația, într-un fel, este general dar sugestivă sau, este proces magic.

Ar fi interesant de urmărit revolta spiritului indian împotriva structurii magice a ascetismului și meditației. Descoperirea zilor personali, descoperirea experienței mistice (bhakti), într-un cuvânt înstrăinarea rugămintii în locul ascetismului (societe vishnuite, cultul lui Krishna, curentul lui Chaitanya, frații Alvari etc.) — înseamnă tot altfel de etape în înlocuirea meditației ascetice, magice, prin experiența directă, religioasă, a trăirii în nădejdea liberării prin grația divină, și a bucuriei identificării cu Zeul. Aceste probleme au fost tratate de noi în cele două studii publicate în *Rivierche Religieuses* și vor fi din nou reluate în partea a doua a monografiei de față.



APENDICE

I. Autorii greco-latini despre ascetismul indian

După Lassen, informațiile autorilor greco-latini asupra Indiei au fost adunate de W. Roese: *Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzug Alexanders des Grossen*. Un scurt și clar rezumat în introducerea la India lui Arrian, text publicat și tradus de P. Chantraine (Paris 1927, Assoc. Guillaume Budé). Toate textele au fost traduse de Mac Crindie într-o serie de cinci volume: *The commerce and navigation of the Erythrean Sea (Voyage of Markhose)* 1879; *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian* (1877); *Ancient India... by Kradon* (1882); *Ancient India... by Ptolomp* (1885); *The invasion of India by Alexander the Great as described by Arrian, Curtius, Diodorus, Plutarch and Justin* (1903). Importante pentru detalii geografice și antropologice, în traducerea comentarii făcute după Markhos de Schott: *The Periplus of the Erythrean Seas* (Longman, 1912) Relațiile comerciale, în Warmington, *The Commerce between the Roman Empire and India* (Cambridge, 1928). Asupra problemei Apolonius din Tyana și călătoriile sale în India, vezi Vincent A. Smith, *The Indian Travels of*

Apollofus of Tyana, in *Zeit. Deutsche Morg-Gesellschaft*, 68 Band (1914) pp. 329—344.

Traducere recomandabilă : Philostratus, *In Honour of Apollonius of Tyana*, translation by J. S. Phillimore (Oxford, Clarendon Press, 1913, 2 vol.) ; Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, text and trsl. by Conybeare (Loeb Classical Library, Heineman and Macmillan, 1913, 2 vol.)

Proagile principale din autorii clasei asupra filozofilor și ascetilor indieni sunt următoarele : Strabon (XI) ; Arrian (*Anabasis*, VII, 2, 3 ; *Indika*, XI) ; Diodorus (II, 40) Plutarch (*Viața lui Alexandru*, 64, 65) ; Q. Curtius Rufus, cap. IX (foarte vag ; e tradus de Mac Crindle, *London*, p. 190).

Cei vechi numeau pe filozofii și misticii indieni *brachmanes*, *sophistai* și *sophoi*. Confundau uneori acești termeni secte mult deosebite, cum erau jainiștii, buddhiștii și brahmanii.

Un exemplu de jăușeș observărilor celor vechi îl aflăm în descrierea gimnasoficilor dată pe larg de Strabon, (XV, 1, 61 și urm.), întemeindu-se pe relațiunile lui Aristobul (de cele ce văzuse la Taxila). «La reava lui Alexandru cu (doi sofagi brahmani) nălcu în picioare și, cu aș dea o păsă de puterea lor de înălțare, se retraseră pe un loc nu prea departe de acolo, unde cei mai în vârstă — așezându-se cu spatele pe pământ — îndura soarele și păsle care tocmai începuseră, fiind primăvară. Celălalt stătu într-un piscor, ținind cu amândouă brațele o grindă lungă de 3 cubitus. Când un piscor autencu, se rezema pe celălalt, și făcu aceluia totuși zău (63)... Onesikritos spune că el însuși fu trimis să aia de vorbi cu acești înțelepți... și găsi în dușușă de 20 stadii de cetate cincăprezece co-

meu stind în felurile atitudinii, apăsări sau întinzi pe jos gât, și păstrind aceste poziții până seara, când se întorceau înșopii în oraș. Ceea ce era mai greu de îndurat era creșterea searelor, care era atât de puternică încât năci unul așteptându-l n-ar fi putut să urble fără durere cu piciorul gol pe pământ în oroaie. (84) El stăruie de vorbă cu Kaldinos, unul din acești înțelepți, care întotdeauna pe Rege în Persie și se arse de vau, după obiceiurile țării, pe rug. Onesikritos îl găsi întins pe pietre, și apropiindu-se de el îi vesti că a fost trimis de Rege, care auzise faima înțelepciunii sale... El propuse lui Onesikritos că, dacă dorește să-i asculte discursul, să-și scoată hainele, să se întindă gol lângă el pe aceleași pietre, și atunci are să-i asculte ce vrea să-i spună... Mardones, cel mai bătrân și mai înțelept dintre înțelepți, îi măstră pe Kaldinos pentru însoțirea sa, chiar vicin pe care îl ostendase el. (Urmează un discurs asupra opiniilor filozofilor greci. N. Tr.) Kaldinos răspunde că în alte provincii îi socotea (pe filozofii greci) înțelepți; dar că ei greșeau preferind obiceiurile oamenilor în locul porărilor naturale, altminteri, nu s-ar fi rușinat să urble gol, cum făcea el, și să trăiască frugal; pentru că, spuse el, aceea e cea mai bună cale, care recentă este mai puțin reparată. J. W. Mac Crindle. *The Invasion of India by Alexander the Great* (Westminster, 1403), pp. 300—361.

II. Autorii orientali despre mitica și creșterea indiană.

Texte: «Se observă în India o populație cunoscută sub numele de RAYKARDY. Oamenii acei-

cia unui băi goi, iar pietele le acoperă corpul și părțile naturale; își lasă să crească unghiile, astfel că formează un soi de ghioare; nu vorbesc decât buclăie care se rap. Ei trăiesc în felul călugărilor reticitori: fiecare are un craniu de om la gît prins cu o sfoară. Cînd le e foame, se opresc la poarta unui îndigiu și, fermecați de acuză vizită, locuitorii le aduc numai decît orez fiert. Căminul accepta mîncînd orezul din craniu; cînd s-au săturat, se duc și nu mai cer de mîncare decît cînd nu pot face altfel». Abou-Zeyd-Al-Hassan de Syraî (M. Rennaud, *Rélation de voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine*, Tome I, Paris, 1845, pp. 133—134).

Din Nuh Sîpîr (cele Nouă Ceruri, sau Sîfer) de Emir Khuârî, cea de a treia sîferă:

«...Prin asta lor brahmanai își pot procura longevitatea diminuînd numărul respirațiilor zilnice. Un Yogi care izbuti să-și restrîngă astfel respirația, trăiește într-acei idol mai mult de 35 ani.

Un alt proces e că pot practica evenimentele victorie prin răsunarea ce leze prin mîri, după cum nara dreaptă sau stîngă e mai mult sau mai puțin deschisă. Ei pot de asemenea să umfle alt trup prin propria lor răsunare. În munții de pe frontierele Kashmirului sunt mulți oameni de aceștia.. Ei pot de asemenea zbura ca pînzele prin aer, cit de improbabil ar pînzele acestea. Pot chiar să se facă nevăzuți după voie, punîndu-și antimoniu în ochi. Nimic acela care le-au văzut cu ochii lor pot crede toate acestea...» (H. M. Elliot, *The History of India as told by our Historians*, vol. III, Londra 1871, pp. 563—564).

Ideea că longevitatea e prefurgită prin dăruirea numărului răsuflărilor e comună printre sannyasi indieni. De asemenea, posibilitatea de a prezice viitorul prin cele două nări. După Jnananava (p. 292), fiecare meditație trebuie pusă în relație cu un scop; expirația pe nara dreaptă și inspirația pe nara stângă e rea; expirația pe nara dreaptă e bună. Acesta poate influența asupra evenimentelor viitoare după cum se folosește în meditația lui de una din cele două nări.

Asupra legendelor yeghinilor zburători se cunosc nemăsurate texte budhiste, hinduiste și tantrice, exprimând teme de folclor magic. Akṣakheya Sutta, afirmă că cel ce izbușește în meditație poate «află călătorească prin văluri cu picioarele încrucișate, cu picioarele pe aripi» (S.B.S. XI, p. 215, trad. Rhys Davids, Oxford 1881). Același lucru se spune în lucrările chinace despre oameni care consumau substanțe încrucișate cu forța vitală (yang) și despre alchimisti și magicieni. Enciclopedia Imperială chineză dedică 41 de volume acestor chestiuni (O. S. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, Shanghai, 1923, p. 56 și nota 32). Există tradiția unui loc minune, Anavatapta, situat la miază-noapte (Watters, *On Fusan Chwang's Travels in India*, vol. I, 35) care putea fi atins numai de cei ce aveau puterea supranaturală de a zbura prin aer. Buddha și alții budhiști ajungeau Anavatapta într-o clipă, înțocmai cum în poveștile hinduiste reșea zburu prin vâzduh în misterioasa și divină țară de la miază-noapte, Svetadvipa (W. E. Clark, *Svetadvipa and Svetadvipa*, J.A.O.S., vol. 32, 1912, pp. 209—242). Vezi și See Ma Tien, *Shih Chi* (Memoria istorică) cap. VI. Ed. Chavannes *Les mémoires historiques de See Ma*

Tales, vol. II, pp. 152—153) despre cele «trei înalte supranaturale»: de asemenea E. W. Hopkins, *The Foresters of Youth*, J.A.O.S. vol. XXVI, 1917, pp. 1—67.

Asupra acestor mituri și tradiții, vezi monografia lui H. Laufer, *The Prehistoric of Aviation* (Chicago, Field Museum, 1928), în special capitola dedicat Indiei.

Dispariția yoghinilor după voie este iarăși un motiv cunoscut în mistică, magia și folclorul indian; cf. supra, comentaria la *Yoga-Sutra* III. 20.

Din Marco Polo: «Mai e o altă clasă de oameni, numiți *CHUGI* (pogi), care sunt de fapt *Abramson* (*frischman*), dar formează un ordin religios devotați *Idolilor*. Ei au o viață foarte lungă, facure dintre ei trăind până la 150—200 ani. Mânncă foarte pușca, dar ceva ce mîncă e lăca: cu deosebire orez și lapte. Și oameni aceștia folosesc o foarte ciudată băutură, pentru că fac o fierură de sulfurd și mercur amestecată împreună și din această băutură ei beau de 2 ori pe lună. Aceasta, spun ei, le dă viață lungă; și e o poziciune pe care obișnuiesc să o ia din copilărie.»

«Sunt anumiți membri din acest ordin care duc cea mai ascețică viață din lume, ucedind complet despoziți; și acceptă adoră *Boul*...»

«Ei nu mîncă din ierburile sau străchini, ci pun hrana pe frunze de „*Albul Paradisului*“, sau alte frunze mari, pe care le umezesc totuși uscate, mîncăndu-le verzi. Pentru că ei spun că frunzele verzi au suflet în ele, și ar fi păcat să le rupă. Iar ei ar muri mai degrabă decît să facă ceva pe care *Legile lor* îl socotesc păcat.»

„Nu se vede creșterea animalului sub nici un motiv, nici chiar un purice sau păduche, sau nimic ce ar sta în cale. Pentru că, spun ei, toate creaturile au suferit, și se înmulțesc...”. (*Yule, Travels of Marco Polo, Book III, chap. XX, ed. by Cordier, 1903, vol. II, p. 365 și următoarele*).

Asupra poziției folosită de acești indieni — amestec ce are o valoare alchimică — se mai găsesc și alte documente. Din călătoriile lui Bernier (II, 130) — «certain cu secrete, care, după câte spunea poporul, sau a face curaj și a prepara elixir de admirabil meteurul, facit unul sau două boabe foarte în fiecare dimineață renoua trupul în perfectă sănătate și justifică într-o altă simțacul, facit după foarte baze certe...» (*Voyages de François Bernier, Docteur en Médecine de la Faculté de Montpellier, Tome second, Amsterdam, chez David Paul Muret, 1723, în 16*).

În descrierea Continuum de către Mahuan se găsesc următoarele: «Aici mai este și o altă clasă de oameni, numiți CHOKI (gogri), care dau o viziune exactă ca Taoistii din China, dar care, totuși, sunt călători. Oamenii aceștia, de când se nasc, nu-și cură nicăieri pleștăușă părul, ci îl împletesc în trei șnururi ca să le alina pe umeri; ei nu poartă haine, dar în jurul corpului leagă o bucată de raton, peste care agăță o bucată de calico alb; ei poartă un ghioce prin care suflă când merg pe drum și sunt însoțirășiți de soțiile lor, care poartă numai o bucată de cârpă de bumbac în jurul corpului. Li se dă mere și banii de către oamenii ale căror case le vizitează...» (*Geo. Phillips, Calicut and Aden, in Journal of Royal Asiatic Society, April 1896, p. 343*).

— În privința prelungirii vieții prin droguri alchimice — idee ce aparține alchimiei indiene — se află în Elliot, *The History of India as told by its own Historians*, vol. II, p. 174 (London 1896) un document care merită să fie tradus: «Am citit într-o carte că anumiți șefi ai Turkestanului au trimis ambasadori cu scrisori către regele Indiei, cu următoarea mesaj: «că ei, șefii au fost informați că în India se pot procura droguri care posedă proprietatea de a prelungi viața omenească, și prin ajutarea cărora Regele Indiei atinge o foarte înaintată vârstă... și șefii Turkestanului cer ca puțin din această medicină să le fie trimisă și lor, de asemenea informații asupra metodei prin care rușii își păstrează sănătatea atât de mult.»

Împăratul Shih Huang Ti (249—210 în Chr.), care a clădit marea zid chinezesc, e foarte interesat de «drogurile care împiedică moartea» și a trimis o mare expediție navală, sub conducerea magicianului Li Shih She, în «insulele suprafirești din mijlocul mării Răcirite» (See Ma Tien, cap. VI, citat în Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, pp. 64—67).

E de remarcat apropierea alchimiei de Yoga și uetism pe care o găsim — sub variate forme — în multe texte hinduiste și musulmane. Lăsați la o parte analogia mai profundă și mai justificată dintre Yoga și alchimie ca metode ascetice (purificarea metalelor și «fixarea» principiului prin operațiile alchimice evocă purificarea sufletului și fixarea intelectului prin aceeași contemplativă) — ne ocupăm deocamdată de confuzia pe care au făcut-o mulți călători în India între yoghina și fakiri, și alchimia. Aceasta se datorește în primul rând apariției de magicieni pe care o au și unii și alții

Dar, înapoi la această generalizare superstițioasă, se ascund câteva fapte reale. Majoritatea yoghinilor și uccayasilor folosesc de veacuri droguri vegetale, fierturi de frunze, rădăcini, narcotice — fie pentru precipitarea unei transe dubioase, fie pentru înviorarea sistemului nervos. În minăstirile himalaiene se folosesc și astăzi droguri vegetale. Cîntre care o bună parte alcătuiesc farmacopeea populară indiană.

Alberuni, în cartea sa despre India, consacră câteva pagini ideilor și tehnicilor alchimice indiene. — *Is* ou o știință a simurilor alchimiei, care le este specifică. O numesc *RASAYANA*, un cuvînt compus cu *rasa*, „aer”. Înseamnă o artă restrînsă la anumite operații, droguri și medicamente compuse, majoritatea cărora sînt luate din plante. Principiile lor restauzeau sănătatea avelor care erau bolnavi (fără speranță să reînapoiească tinerețea celor bătrîni, așa că oamenii ajung din nou ceea ce erau în vîrsta imediat după naștere; pînă ajunge din nou nouă, sacralitatea sînturilor e restituită precum și agilitatea juvenilă, și chiar pentru celelalte virtuți. Și călca omniculor pe această drum e prelungită la o foarte mare perioadă. Și de ce nu? Nu am menționat noi, interminați pe autoritatea lui Patanjali, că una din metodele conducătoare la eliberare e *RASAYANA*? (Ed. Sachau, *Alberuni's India*, London 1889, cap. XVII, vol. I, pp. 188—189).

În *Sutra-Darsana-Samgraha*, a lui Mithava Acharya, se spune că eliberarea de această viață — *liberare* ce se află expusă și ilustrată în toate sistemele filosofice și religioase indiene depinde de „stabilitatea acestui trup omniens” și de aceea necivniul, care poate tortura și perlunga viața, e și el un mijloc de eliberare. Un text citat în *Sara-Darsana-*

Saṅgraha spune că «liberarea rezultă din cunoaștere, cunoașterea din studiu, și studiul e posibil numai pentru aceia care posedă un corp sfințit». Ascetul care aspiră la liberarea sufletului în această viață trebuie să-și lăse mai întâi, spune Mādhava, un corp glorios. Și întrucât mercurul e produs din unirea creștoare dintre Hara și Gauri, iar mica e produsă de Gauri, — mercurul și mica sunt identificate cu Hara și Gauri, ca principii cosmice. «Corpul gloriei», divin, poate fi obținut de către oameni prin mercur.

Dar ceea ce ne interesează direct e următoarea afirmație pe care o face Mādhava: «Sistemul mercurial nu trebuie privit ca un simplu elixir al metalului, ci fiind un mijloc imediat — prin conservarea trupului — pentru atingerea celui mai înalt scop, liberarea». Iar cartea alchimică, Rasasiddhanta, citată de Mādhava, spune: «Liberarea sufletului vital (jīva) e expusă în sistemul mercurial, o, gloriotoasă». Un text din Rasaratna și altul, pe care Mādhava nu-l numește (anysthīpti), spune că un moriș egal se câștigă văzând mercurul, ca și cel câștigat văzând și adorând simbolul șivait (śaiva) din Benares sau oricare alt altar. (Sāra-Darsana-Saṅgraha, cap. IX, Rasasiddhantadarsanam, Ediție sanscrită, Anandāshrama, Benares, ed. II, pp. 48—33; în: Cowell și Gough, London, ed. IV, 1904, pp. 137—144).

Referințe la legătura dintre asceza yogică, magie și alchimie se întâlnesc peste tot în vechea literatură manuscrisă a Evului Mediu Indian, majoritatea aparținând feluritelor secte mistice și tantrice ale ludăismului māyānic. Profesorul Giuseppe Tucci încearcă să conecteze și lui Siddha Carpati în care

se pomenește de practicile magice și alchimice ale acestor vrăjitoși tantrici (cf. *Animadversions indicæ*, p. 137, in *Journal of Asiatic Society of Bengal*, vol. XXVI, nr. 1, an 1836).

Credința că yogii pot face aur — credință la care se referă textele orientale citate până acum — circulă încă în India modernă. -Yogii pretind de asemenea că schimbă ariana în aur, putere pe care o au, spun ei, de la unul din ordinele lor din timpul Sultanațului Altmush- (W. Crooke, *Tribes and Castes of the N. W. Provinces*, Calcutta, 1898, vol. III, p. 81).

Despre un *siddhi* (alchimist) pomenește și Oman în cartea sa *Mystics and ascetics of India* (p. 59 și urm.), ceea ce dovedește că practicile alchimice n-au fost cu desăvîrșire uitate de către anumite sorte mistice contemporane; deși evident, legătura simbolică dintre literatura sufletului și purificarea metalelor — pe care o menționează Madhava — nu mai e întotdeauna înțeleasă. Un specimen din ideile și orientarea alchimistilor indieni contemporani se găsește în broșura lui C. S. Narayanaswami Aiyar, *Ancient Indian Chemistry and Alchemy of the Chemico-philosophical Siddhanta-system of the Indian Mystics* (Madras, 1-st National Oriental Congress, 1925).

A cincea «putere» (*Siddhi*) printre cele opt mari *siddhi* acceptate de către buddhiști se numește *rasa-rasayana* și se referă probabil la soluția magică ce transformă metalele impure în aur, sau la băutura care dăruiește nemurirea (cf. Benoytosh Bhattacharyya, *Sādhana-sādhā*, vol. II, Introduction, pp. 85—86, sanskrit text p. 350; Goshwāḍ's Oriental Series, Baroda, 1923). Renumitul filosof și magician buddhist Nagarjuna era în același timp și un mare

alchimist (Alberuni, I, p. 189) deși studiul recent a tend a stabili o generalitate de Nagarjuna (Tucci, *Asomadoversiones Indica*, p. 147).

Textul din Satou-Dorazo-Satogaba e destul de explicit: operațiile alchimice ale rașoganei se referă mai mult la principii metafizice — ascenză morală și ascensiune psihică — decât la operații fizice de laborator. Procedeul fizico-chimic al rașoganei sunt numai un vehicul sau un suport obiectiv al ascezei. Aural, metalul perfect în ierarhia minerală, corespunde — în ierarhia psihică — sufletului liberat, autonom. Aurul reprezintă principiul viril, nemuritor și nestricător; «Cel care îl poartă, moare în odinzi bătrâne» (Atharva Veda, cit. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, vol. I, p. IX), căci amuletul de aur îl comunică virtutea sa divină. Ca să fie luat intern, trebuie să fie purificat și «fixat» mai întâi cu mercur (*śāstramāyamaichāpa*, cartea V, Ray, I, p. 105). Același rol îl joacă aurul în alchimia chineză, unde capătă valoarea cosmică a principiului viril, Yang, ca și jada — și de aceea se pune în morminte, ca să conserve trupul și medele să-l asimileze puterilor cerești pe care aceste două elemente le simbolizează. «Dacă se pune aur și jad în cele nouă deschizături ale cadavrului, el va fi ferit de putrefacție» (cit. din Ko Hung de către Laufer Jade, *A study in Chinese Archeology and Religion*, Field Museum Chicago, 1912, p. 299 notă). Iar în cartea *Tao Hung-Ching*, din secolul al V-lea, se află următoarea precizare: «Când, la deschiderea unui vechi mormânt, cadavrul pare îndurată ca ou, atunci să știi că se află înăuntrul și în afara corpului o mare cantitate de aur și jad. Conform cu regulile demontei Han, principii și lor-

se cran negrești cu haine împedolite cu perle și cu cutii de joie, pentru a feri corpul de descompunere» (Lauter, p. 289). Perlele simbolizează viața și rodnicia și se află în strinsă legătură cu scoicile și ghioceii, locana principiului feminin (vulva; scoica; perla; a doua naștere; născutură; cf. intervențiile studiilor ale lui C. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, Univ. of Manchester, 1919). Scoica servea de amulet în India încă din timpul Atheta-Veda: «născută în ceruri, născută în mare, adăsată din via (Sindhu), acoperă scoici născuți din aur e omul din nou, de viață prelungitoare» (cf. Ray, I, p. IX). Călătorii străini au observat de mult că acești rătăcitori indieni poartă în jurul cîrului gîlee, al cărui sunet e aducător de bine și bașug. De altfel scoica trădează în India urmele civilizației microneziene, studiate cu atenție prețioasă la ultimul timp de către Silvan Lévi, Jean Pichard și elevii lor.

Așa cum mortalele — împreună pentru că sunt «compușe» — se purifică și se redue la principii pure prin operațiile alchimice, tot astfel prin eșecuri se purifică viața mentală și se obține Independența perfectă a spiritului.

Interpretări alchimice ale experiențelor mistice ne sunt cunoscute și din alte surse. De pildă, sensul dat de alchimistul Jidā'ī (1342) poemelor misticului sufiist Al-Hallāj în care el crede a regăsi o descriere a «Operației Mari», Massignon (*Al-Hallāj, Martyr Mystique de Fâsân*, vol. II, p. 300) notează că legătura primitivă și strinsă care apropie simbolul purificării ascetice a sufletului de cel al ceretării alchimice se gîsește la cei mai vechi sufiști: «Oricare ar fi fost experiența chimică memorabilă

care stă la originea simbolului medieval al ALIEI OPERE — afirmându-se impozna a priori între aceste două drame legendare ale experimentării umane, ceea ce științei și ceea ce misticii, între alchimistul în căutarea unei elucii — apa tinereții fără de bătrânețe, agent al transmutației universale — și ocrotul în căutarea unui spirit. Jiddishi se gîndește, călă a comparat purificarea „sufletului roșu” cu Marea Operă, la „transubstanțializarea sufletului prin această”, doctrina hermetică pe care el o atribuie înșelului lui Al-Helaj. Ascenza, obnegația și sacrificiul reprezintă pentru mistici alchimia divină, această odrebrăd Marea Operă care simbolizează dragostea. (Massignon, vol. II, pp. 930—931).

III. Despre Kaphala yogi, Aghori și Agrorapanthi

Sub numele de yoghini, India cunoaște un întreg număr de secte ascetice, fie ortodoxe fie eterodoxe. Secta de care ne ocupăm în acest apendice este de fapt o sub-sectă a ascetilor Shaiva, care își au numele din cauza obiceiului lor de a-și găuri urechile (Kan — ureche, Phata — găurire). Un alt nume al lor e de asemenea Gorakhpantia sau Gorakhnathis, de la misticul lor fondator Gorakhnath, unul dintre cei mai mari ascetți și magicieni ai Indiei medievale. Originea lor e obscură. Doctrințele lor chiar și astăzi sînt foarte puțin cunoscute. Una din cărțile fundamentale ale sectei lor este *Nothe-yogoprodipika*, din care totuși nu se pot culege mai multe informații asupra dogmei sau ritualurilor lor. Mai folositoare din acest punct de vedere este o carte scrisă în hindi, *Gorakhnath Gosthi*, un soi de dialog controversat între Gorakhnath și Ka-

bir. Tot ce se poate înțelege din această izvoare, e că ei recunosc pe Shiva ca zeu suprem și cred că libertatea din existența omenească se poate face numai prin unirea sufletului individual cu Shiva, iar aceasta se obține numai prin practica Yoga.

Ceea ce se poate ști despre istoria acestei secte e că a luat naștere în nordul Indiei, în regiunea himalayeană, în timpul buddhismului medieval și că numai tiria a fost convertită la hinduism, în timpul recuceririi brahmanice. Insași maestrul lor spiritual, Gorakhnath, a fost budhist și se bucură în folclorul himalayan de un considerabil număr de legende magice. Se crede, după spusile sectarilor, că Gorakhnath a scris o carte numită Gorakhasht-Namodhita, care conține crezul sectei. Între altele, listungia celor o mie de nume atribuite ale lui Dam-nazeu, pe care repetându-le, oral sau mental (jap), devotul obține acum viată de suflet necesară meditației și apropierii de Shiva (G. S. Leonard, *Notes on the Kanphata Yogis*, în *Indian Antiquary*, dec. 1878, vol. VII, pp. 298—300).

În Himalaya, această sectă practică riturile tantrice cu întreaga suită erotică. Ei adoră lingam și pot să declare că nu e necesar să-și înfrâneze pasiunile ca să obțină liberarea de existență (W. Crooke, *The Tribes and Castes of the North-Western provinces and Oudh*, vol. III, Calcutta, 1896, pp. 153—159 ; despre inițiere p. 136 ; 156—157 ; listă de guru, p. 154).

Informații despre această sectă de yoghini se găsesc în studiul lui L. P. Tenzatori : *Notes on Kanphata Yogis* în *Eu. Rel. Eth.* vol. XII, pp. 833—885 ; Dolpatnam Pranjivan Khakhar, *History of the*

Knapthorpe of Koch, in *Indian Antiquary*, vol. VII, pp. 47—53.

O altă sectă, în existență încă în India, dar avându-și rădăcinile în proto-istoria religioasă a peninsulei, este Aghori sau Kapalik. Aceștia sunt cei mai terfici dintre aceștia indieni; riturile lor depășesc orice limită, ajungând chiar până la antropofagie. Ei mănâncă orice, materiile în putrefacție, cadavre etc. — socotind că diferențele de gust există numai în imaginația omului care trăiește în iluzii. Ei obișnuiesc să sacrifice tinere fete, după cum se găsește referințe în întreaga literatură medievală indiană (de pildă în drama *Melosi and Mādhava*, în actul V, a lui Bhavabhuti și în *Prabodha Chandrodapa*). Doctrinile acestei secte, mult modificate în decursul veacurilor prin influența școlilor tantrice buddhiste, își au rădăcina în magia barbară a triburilor non-ariene.

Ei interpretează aceste rituale sâmblice prin ideea yogică a depășirii contrariilor (teamă și dragoste, de gustărilor și plăcut etc.). Este, alături de alte multe secte din India medievală și modernă, încă o degenerescență a ideilor tantrice și yogice care au fost atât de puțin înțelese de majoritatea călugărilor recrutați din pășuni inferioare. Despre această sectă se pot găsi informații în W. Crooke, *Aghori* in *Enc. Rel. Eth.*, vol. I, pp. 210—213 și H. W. Barrow, *On Aghoris and Aghorapanthis*, *Journ. As. Soc. Bombay*, vol. VIII, 1883, pp. 197—231; D. R. Shastri, *The Lokayatins and the Kapalikas*, *Ind. Hist. Quarterly* vol. VII, pp. 125—137, 1931.

NOTE



Curriculum vitae

¹ Adevărată dată a nașterii este 28 februarie 1907, conform actului de naștere cu numărul 1999 din 1 martie 1907. Către după stil vechi nu putea fi 9 martie. (n. ed.)

² Rezultatul examenelor susținute de Mirona Eliade, așa cum apar ele consemnate în scriptele Facultății de Filosofie din București, pe anul 1930—1938 este remarcabil. Eliade obține bife bune la toate cele 11 obiecte de studiu: logică, psihologia, enciclopedia filosofiei, istoria filosofiei, sociologie, estetică, etică, pedagogie teoretică, pedagogie practică, istoria artelor și arheologie. (n. ed.)

³ Titlul exact al textei este *Contribuții la Filozofia Renașterii*. A fost publicată în primul număr al Colecției „Capricorn”, în 1935. (n. ed.)

Capitolul III

¹ *Anguttara Nikāya*, II, 245; *Majjhima Nikāya*, III, 168; *Digha*, II, 200; II, 204; III, 15; *Saṃyutta*, I, 44, 88 etc. Vezi: Warren, *Buddhism in Transition* (Harvard Oriental Series, vol. 3, ed. VIII, 1909), secțiunea IV, intitulată *Meditation and Nirvāṇa*, și Paul Clemençon, *Le Tālephat Bouddhique*, Paris, 1893, p. 256 și urm.

² Vezi studiul profesorului Podroyn, *Dhyāna und Samādhi in Mahāyāna-Buddhismus*, în vol. XXIII din

Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Götter, (Hannover, p. 48, 1923); și O. Rosenberg, Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernem Osten, in Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heidelberg, 1924. Prof. Rosenberg a practicat el însuși o anumită meditație yoga în minăstirele japoneze și conștientizează experiența aceasta ca sentimentul armoniei și unanimității de simțuri, mai ales cea asociată personalității. (cf. L. H. Walder, Lessons in Sikkim in The Geograph of Sikkim, p. 341—392, în special p. 385 și urm., Calcutta, 1934, Ed. Sargul Gov. Press); și Alexandru Davul-Neel, W&A Mystics and Magicians in Tibet (London, 1931) pp. 226—228. În partea a II-a a monografiei de față se vor examina sistemele de meditație asiatică internaționale pe bazele buddhistă, precum și studiul comparativ al celorlalte meditații indiene: jnane, tandrie etc.

¹ *Saddharma Pundarikā*, ch. XXV, Kern, S.R.E. vol. XXI, pp. 432—434 și urm. De asemenea S.R.E. XI, pp. 245—247. Așadar memoriai veștilor trecute, documente și țesut în studiul lui P. Dempleville, Sur la mémoire des existences antérieures în Bull. Ecole Française d'Extrême Orient, vol. XXVII, 1926, pp. 283—298.

² De pildă, *Samgatha-Nikaya*, cap. XIII: „Celui care a intrat în a doua jhāna, totuși s-a încetât; celui care a intrat în a doua jhāna, raționamentul și reflecția s-au încetât; celui care a intrat în a treia jhāna, bucuria s-a încetât; celui care a intrat în a patra jhāna, închipirile și aspirațiile s-au încetât; pentru cel care a intrat în planul spațiului înfrânt, percepția formei a încetât; pentru cel care a intrat în planul conștiinței înfrante, percepția planului spațiului înfrânt a încetât; pentru cel care a intrat în planul vacuității, percepția planului conștiinței înfrante a încetât; pentru cel care a intrat în planul (unde nu se poate distinge) nici percepția nici non-percepția, percepția planului vacuității a încetât; pentru cel care a intrat (în planul) suspendării percepției și senzației, percepția și senzația au încetât”. (Warren, *Buddhism*, 344)

Capitolul IV

¹ Dns. în *Śaṅkha*—Gītā II, 19—20 e evidență lipsa de simpatie față de Veda. Acciden sunt rugămînt „străngut-
carthaga”, adică legate de materie (prakṛti), participînd
la relativitatea și evanescența tuturor manifestărilor ma-
teriale. Krishna spune (II, 46): „pentru brahmanul as-
socierilor al sufletului, Vedaile din același fel și cu un
bazin cu apă în mijlocul unui trecător”. Afirmarea
aceasta exprimă perfect spiritul Śaṅkha-Gītā, anu-
sacrificiul și pînă de evlavie. Vezi asupra Gītā litera-
tura critică citată în bibliografie, încheietul studiul lui
Jari Carpenter.

, Mokṣadharma, Ch. 304, v. 23—24, conține că recita-
torii (suntur) și yoghinii au același scop, dar e posibil
că yoghinii ating pe brahman în viață, în timp ce recita-
torii obțin starea aceasta numai după moarte.

² F. Edgerton, *The meaning of Sāṅkhya and Yoga*, in
American Journal of Philology, 1929, vol. 47 (n. 177),
pp. 27—29. Versurile 1100 și 1104 sunt un veritabil cruz
translatores și au fost considerate de Hopkins (*Great Epics*,
p. 104 și urm.) ca o mătură a alicarului Sāṅkhya în
Mokṣadharma, apropiindu-se astfel mult cu sistemul clas-
ic al lui Iubien Krishna, după care se știe, perfect ale-
lei. Dabman (*Sāṅkhya Philosophy*, p. 3 și urm.); a par
la Induismul sistemul Sāṅkhyei primare, dar devine in-
existență în în epocă e adică definitiv, credem noi, de
Edgerton, în articolul citat la începutul acestei note, cu
deosebire p. 8 și urmări față de textul sâmbat: „(1100)
amintirea Kāthman mureș și eșea brahmanas așezării
Kāthman brahmanas yoga mureș mureș (1104) / re-
dând Kāthman eșea sâmbat mureș brahmanas. Tra-
ducerea lui Hopkins implică o referință evidentă la
Sāṅkhya prin termenul mureș, „fără Dama-
mureș Kāthman mureș... e interpretat de el: „cum
de poate fi eșea mureș fără Dama-
crede că Induismul acesta e pînă de cel ce practică
Yoga”. Concluzia că Sāṅkhya era sâmbat în-
reacția Mokṣa-Dabman. Interpretarea lui Hopkins nu
reține critica, căci, pînă versi în urm. (1100), Yu-

distinerea întreabă: „Când învățându-l, peisătre și mla, și de asemenea readăre acestor metode, Samkhya și Yoga sunt de fapt, spunea de se oprește lor nu sunt sfârșite? Ori, în 1104, Yadvishara întreabă de diferența dintre aceste două metode. De bună seamă că dacă una din ele (Yoga) ar fi fost ieșită, iar cealaltă (Samkhya) rămasă — Yadvishara ar fi înțeles deosebirea dintre ele și n-ar mai fi intervenit în răspunsul lui Bhiksha (1104) — și se găsește schiță metoda Yoga, adică samadhiro (concentrat) și dharmā (faptă a minții), fără nici o referință la cunoaștere. După ce această asemănare lămurire completă, Yadvishara spune (1105): „Mi-am urzic după toate cele pînă la cînta Yoga (Yoga-marga); spune-mi acum și despre această metodă (ritu) care e Samkhya. Cînd tu și eu tîm cunoașterea care se află în cele trei lumi. E de remarcă menționarea „cunoașterea” în legătură cu Samkhya. În versurile ce urmează întreabă lui Yadvishara, Bhiksha expune metoda Samkhya, care e, pe scurt, cunoașterea: la început a obiectelor (objekt), 1102 și urm., apoi a suferinței îndurate de ea care se coboară lor (1103), apoi analiza elementelor trupului și a minții, deosebiră aerdora de suflet și, de asemenea, cunoașterea naturii lui Dumnezeu (1106), neînțelegerea și transformărilor lui (1112 și urm.) și celelalte motive îndrajnir cunoașterea ale Samkhya. În 1108 se vorbește chiar despre „metoda cunoașterii a Samkhya” (jñānāyoga samkhya). În 1109 și urm. se vorbește cum sufletul disciplinat prin cunoaștere e pusat către parastatua, de unde nu se mai întoarce, iar ca 1110 are și neapărată atman „a de natură lui Narayana”, adică Dumnezeu. În sfîrșit, v. 1118 încheie: „Nu te îndoi de aceasta; cunoașterea (obținut prin metoda Samkhya e fără egal, e eternă, nerăscălată, pură, taceală Brahman”. Expresiile folosite de către Bhiksha în explicarea Samkhya sunt aceleași ca ale Upanishadelor: „Samkhya e felina (murti, încercare) sufletului (Atm jivāt Brahman)” (1113); „Narayana (Dumnezeu) suferă (dharayati) morții străvechi, suprend cunoașterea a Samkhya” (1121).

Am urmat argumentul lui Edgerton (pp. 9—10) și e nelindolea că nicăieri nu se găsește nici cea mai mică mențiune referență la termenul Samkhya. Dinpotevă, găsim aceluiași cuvînt-dictum, metafizica (māyā) în metoda Samkhya:

adinea însoşi sfârşit discursului lui Bheama înţită limba
 1 parashadelor. Termenul *parashad* din v. 11408 e tradus de
 către Edgerton prin «supera, fara supere», ca şi asemenea
 lui *parishada*, etc. *parashada* «supera», fiind sinonim cu
para, etc. şi poate fi aplicat atât lui Brahman cât şi sufletu-
 lui uman (cum e de pildă în Gita, XV, 8). *Parashad* şi
parishada, «supera» şi «fără năi un sfârşit» sunt noţiuni
 identice. În v. 11408 sufletul e de asemenea numit *parishad*,
 «supera». Traducerea noastră a lui Edgerton a fost refo-
 rată, fără argumente însă, de A. R. Keith, în *Religion and
 Philosophy of the Vedas and Upanishads* (Harvard Oriental
 Series, 1926, vol. II, pp. 342—44).

Hopkins crede că *parishad* e «firmat» şi în alt vers cru-
 cial, 11408, dar explicaţia lui Bheamă e dată de Edgerton.
 Deschiderea între *Samkhya* şi *Yoga* din apăr pe baza *pari-
 shada* celui dinu e vădită şi de Oldenberg, *Der
 Geschichte d. Samkhya-Philosophie*, in *Arch. von der
 Asia Ges. d. u. an Göttingen, Phil.-hist. Klasse*, Berlin
 1907 (pp. 218—247) p. 221.

¹ E. W. H., *Indu. Yoga-technique in the Great Epic*, in
Journal of American Oriental Society, XXII (1901), part II,
 p. 248;

² Hopkins, *The Great Epic of India* (New Haven, Yale
 University Press, 1931, ed. II, 1932), p. 181, dă cîteva liste
 ale celor «cinci păcate». O listă (M. Bh. XII, 24), se e in-
 mulari: pofta sexuală, mânia, lacrima, spuma şi vîr-
 nă. Se întinse de lale varietate, deoarece motivul celor
 «cinci păcate» e foarte popular în India şi e răsărit şi
 în *Buddhismul*;

³ Hopkins, *Yoga-technique*, p. 261.

⁴ Extind (într-o) am considerat un sfârşit secundar
 de către maestrul suflet, cu Jansyd şi Halli. Un sim-
 bolism poeză de A. Halli însoţeşte astfel: «Tu eşti cel
 care nu răpeşti, dar un zbir nu răpeşte? Departe de mine
 gândul de a mă pedepsi după moarte!»

Din nefericire, sufletul bagdadiană recomandă prăvăl
 raportului blînd pe la haine, confundînd esenţialul —
shat (cette locuie dinu) cu cel venit atîrper directament

Pînea a intrat în viața musulmanilor din această zonă, sub în-
gerul cuceritorilor, Mongolilor — pe baza extinderii
supte și pierderii sensibilității față de divizi.

După sfârșitul VII al Regilor XIII D. Ch. influența ar-
absilor asupra din India e vădită : se introduc alchimiștii
(*shakhis*, opium etc) și se manifestă anumite rezultate spe-
culative acestei învățări : 1) răpi, danșul extatic al palatului,
supra căruia vom reveni în cursul acestei cărți, 2) țigărilor,
ruparea vechimintelor, lenoarea suspectat de Mavignon,
care îi atribuie o probabilită origină arabsă și magică ;
3) vapor (*holl*) mor-d, «privire plătomică, aspect foarte sus-
pect al transei prin inhibiția erectilă (L. Mavignon, *Le langage
féminin de la mystique musulmane*, Paris, 1922, p. 85—87).

Inter-un recent și important membru al profesurii
Kâmpfeneze Mehmed Fund, *Influence du chamanisme turco-
mongol sur les autres religions musulmanes* (Istanbul, 1928,
Mém. de l'Inst. de Turcologie de l'Univ. de Stamboul) se
găsește detaliu asupra influențelor anumite mongole în
diversitățile extatice ale celor mai vechi ordine musul-
mane. E capitolul de remarcă, însă, că cucerirea marelui
sef turco-mongol s-au arătat de la început rezervată față
de obiceiurile derizivice.

* În *Matthabharata* se întâlnesc alte două exemple, născuti
de epavăul lui Vajra de «intrare în corp». În XII, 286,
12, rishi Ugras, moare în Yoga, se proiectează în aer
hoșului, Kubera, și ajunge astfel slăpîn pe comorile lui.
În XV, 2, 38—39, avatul Vajra, murind își lasă corpul
cremat de trunchiul unui pom și intră în trupul lui
Yadavira, care primește astfel toate virtuțile acestuia
(*Mantra Bhasanika, On the art of entering another's body,
a Hindu fitness motif* (p. 1), în *Proceeding of the Am Phil.
Society, Philadelphia*, vol. 56 (1916), pp. 1—43). Mult mai
curios este însă epavăulele întărit în cadavru, acesta
fiind un motiv popular arăbesc, probabil, origină în cea ce
se numește în hebreu «sufletul extern». Pînea abundă în
literatură indiană : Penzer, *The Origin of Stories* vol. 1 :
p. 27, *Prabandha-kiritaṇā*, trad. C. H. Tawney (Anglic
Society of Bengal, Calcutta 1901), p. 179, p. 19 (regula intră
în trupul propriului său defunct mort) ; Th. Baskley, *Des
Panchatantra*, I, p. 152 (grupul regelui Chandragupta a fost
ocupat, după moarte, de către un *patisha* numit Deva-

garbha. Pentru o colecție de lapte și o interpretare sumară, vezi Crawley, articolul Dabbā, în *Encyclopedia of Religions and Ethics*, vol. IV, p. 223 și următoarele.

* Acta de a intra în trup străin (*paralaksyavasthā*) e precedată, în *maṇḍala Yogabhaṣṭra* al lui Hemāchandra, de către «arta aşezării sufletului de trup», numită *vedhā-vādhā* (Bühler, *Über das Leben des Jaina Monchs Hemāchandra*, p. 251). Hornfield (op. cit. p. 6) adună referințele din literatura vādhāritā care exprimă prin termeni vādhāriti această artă a yoganilor. Comparând toate aceste date asupra metaforului magic *paralaksya-ga-vasthā* cu cele 37 din cartea III a *maṇḍala* lui Patañjali (cu comentariul lui Vyāsa-koṭi Mīmāṃsā) se evidențiază structura compoziției a doctrinei vādhā. La început o credință populară a fixării sufletului într-un obiect extern, mijloc de salvare și universal tel. Frazer, *Tamoo and the Perils of the Soul*, cu timpul acta de a schimba sufletul după voiaja, de a-l introduce în trupuri străine, ajunge în ochii populației indiene vorbitoare auzurilor magice, identificărilor mai tene cu yoganii. De altfel, identitatea yoga-magică e manifestată în *Hemāchandra* bazată pe materiale folclorice (cum e *Kaṭhāvataraṅga*, *Prabandhaśaṅkara*, etc.) lui Varāha etc.). Căutările de hapnōt și tranșă încep a fi analizate și interpretate, criticându-le e natural prin în legătură cu mitulobi «trăviri în trup străin». De astă dată, însă, nu se mai utilizează termenul popular și animal, «vādhā», ci de citia, «mīmāṃsā», care, în psihologia indiană, e o schimbare sufletească și rațională, totuși o schimbare. E importantă prefigurarea rezolvii a literaturii Yoga propiuzivă, pentru că indică schimbările metaforice de vādhāriti, dreptându-le și susținându-le pe cel din urmă, dar îndreptându-le rezolvarea către din urmă.

® Imposibilitatea și placiditatea în fața fenomenelor e o trăsătură a acestui universale. Mai ales în Grecia, unde «filozoful» trebuie să aibă o altă manieră de depășire de pământ și apăsătoare lume. Despre placiditatea în griji și senzația creștină a scrii popor înșirare Clément Alexandru, în cărțile V—VI din *Stoicieni și Eusebiu* Boonasti, *Le origines dell'Ancientismo cristiano*, Firenze 1938, p. 123 și următoarele.

Bhagavad-Gītā) dedică un foarte concis paragraf asupra filozofiei Sāṃkhya în acest poem mitic. Deși nu acceptăm în tot conținutul capitolului — mai ales vechimea pe care o atribuie formei actuale a Gîtei — totuși merită puștigat faptul menționat, întrucît arătăm că o admirabilă păstrare a textului și înțelegerea filozofiei trimisii Sāṃkhya în conștienturile și implicările lor din Gîta.

Totă, de pildă, ce se înțelege prin *prakṛti* în Aṣṭa-Śrī XVI, 2, *prakṛtiḥ a namit mahatibhāvaḥ*, e desigur că o matrice (spori) universală, înzestrată de energia lui Durnescu, care creează totul prin ea. Gîtae sunt produse din *prakṛti* prin înzestrarea lui Durnescu, adică totul e produs de Durnescu, deși el înzestrează creația. În XVIII, 40 se spune că nu e nimic pe pămînt, nici cel, care să fie independent de cele trei gunae.

Cuvîntul *prakṛti* e unul în cel puțin două înțelesuri diferite: el e categorie primară și bază a existenței, și ea fire a lui Durnescu. E posibil ca înțelesul original al termenului *prakṛti* în Gîta să fie „natură în Durnescu”, călăuză sau a naturii ipostazei naturii lui Durnescu. E greu de înțeles ce era — în concepția Gîtei — *prakṛti* înainte de înzestrarea lui Durnescu. Nu putea fi identică cu Durnescu, ci mai degrabă un principiu ultim, co-curent și conectat cu Durnescu. Se pare a fi trei principii diferite: opera *prakṛti* (natura îndobînzită) para *prakṛti* via valletul (parazit) și *prakṛti*.

Analiza amănunțită unui singur termen din lexiconul Sāṃkhya a dovedit că de diverse sunt conținuturile pe care Bhagavad-Gîta le dă expresiilor în aparență identice cu cele găsite în literatura clasică Sāṃkhya.

Pentru o bibliografie antică asupra Bhagavad-Gîtei, v. M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, vol. II, vol. I p. 265 seq.; Vol. III, p. 623 (pentru bibliografia plămîndilor în jurul operei lui Garbe); un sumar cuprins asupra învățăturilor lui Carpenter, *Theism in Medieval India*, pp. 248—267; o foarte interesantă discuție, împreună cu un dialog cu Bhagavad-Gîtei, în *Vedanta Philosophy* de S. K. Belvalkar (vol. I, pp. 88—114, Poona 1929); traducerea cea mai comentată, și amănunțită dintr-un punct de vedere indian, rămîne tot a lui Telang, în *The Sacred books of the East*, vol. VIII, Oxford, ed. II, 1908.

Într-o succintă discuție apărută în ultimii 10 ani asupra scrierilor Bh. G., e de remarcat cel al lui Carpenter în *Indica Antiquary*, 1930.

De altfel, asupra acestui poem s-au scris lucrări în limbi, p. în Occident și în dialectele Indiei moderne.

Capitolul V

¹ Pentru o istorie a doctrinei filosofice Sankhyā, așa cum le găsim expuse în tratatele clasice și în comentariile lor, există o bogată bibliografie, pe care o vom cita — însoțită de mențiuni critice — în această notă. Mai întâi, însă, e necesară o listă a lucrărilor scrises care constituie literatura Sankhyā. Le vom enumera, apăsăr, specificând data lor aproximativă, celele folosite de noi și traducerile existente în limbile europene.

Nr. 1 — Ishvara Krishna scrie tratatul Sankhyā Karikā, prin mijlocul secolului III d. Chr., compus din 77 de versuri și un excelent sumar mnemonic și conștient de o mai mare a Sankhyāi care nu s-a păstrat, deoarece Śaivismism, mai tărbe cu un secol, se pare că a definitivat pierdută. Ediția critică recomandabilă, însoțită de traducere și note, e cea a lui S. S. Suryanariyana Sastri: *The Sankhyā Karikā of Isvara Kṛṣṇa* (University of Madras, 1930). A fost de recomandare ori tradusă, editări de comentarii sale, în engleză și germană. Cea mai veche traducere e a lui Colebrooke, în Londra, în 1837. Devenit (London, 1881) și o traducere interpretată prin filosofie europeană.

Nr. 2 — Medhara scrie un comentariu parțial la Sankhyā Karikā; data nesigură, probabil sec. VII—VIII d. Chr. E un comentariu scurt. Deși prea multe contribuții noi, din care s-a inspirat și chiar a lăchiat comentariul următor, Guṇapada. A dat naștere la multe studii recente, pe care le menționăm în a doua parte a acestei bibliografii. Ediția sugerată de Pandit Vishva Prasad Sharma, la Benares, 1902 (*Chandamāha Sanskrit Series*, No. 266). Nu există, încă, o traducere europeană.

Nr. 3 — Guṇapada scrie un alt comentariu la Nr. 1: *Sankhyā Karikā Dhāra*, în sec. VII, urmând aceeași linie interpretativă tradițională. Nu se știe, încă, dacă acest Guṇapada e identic cu maestrul marelui filozof valartu,

Monks. Editia și traducerea Wilson, London, 1835, se bazează la Bombay, 1814. Traducere imperfectă.

Nr. 4 — *Vachaspathi Smṛti*, unul dintre cea mai lucidă și mai fertile comentarii, serie *Samkhya-tantra-Kaṇvaśi*, cunoscută la Nr. 1. E cel dintâi original și polemic, oferind o nouă sistematizare filozofică și o înțelegere mai bună a subiectului. Traducere germană de Garbe, în 1892. Traducere engleză de Ganganāth Jha, Bombay, 1936. Nu există încă, o ediție critică definitivă.

Nr. 5 — *Arjunaśaipo*, comentariu atribuit lui Śhaṅkara, dată necunoscută, poate anterior Nr. 4, scris probabil de un budhist. Editat pentru prima dată de H. Farnes în *Classical Oriental Series* (Nr. 19), C. Irufta, 1924. N-a fost încă tradus, nu prezintă nici însoțirea filozofică. Scris într-o scrieră îngustă.

Nr. 6 — *Yogasāstra*, textul vechi în 25 de stihuri, atribuit lui Yogaśastra sau Kapala, secolul XIV; comentat de Maheśvara; editat și însoțit (placur) de K. Rādhā, Alibabad, 1915.

Nr. 7 — *Samkhya-pravachana* nr. 2, voluminos, tratat în 5 cărți, autor necunoscut, atribuit de tradiție lui Kapala. Data probabilă sec. XIII—XIV, dar cuprinde materiale mult mai vechi. A fost editat și tradus de remarcabile cel, edită cu comentariile sale.

Nr. 8 — *Anurādhitā* spre prima comentariu la Nr. 7, *Samkhya* nr. 1981, la începutul sec. XVI, fără multe originalitate, dar este de mare, de complet și de sistematizat. Editat critic de Garbe, Calcutta, 1884, și tradus tot de Garbe, Calcutta, 1892 (cuprinde volumele în *Philosophy of India*).

Nr. 9 — *Vijñāna Bhūṣha* compune *Samkhya-pravachana* nr. 1982 la Nr. 8, original, polemic, subtil, tradiție generală însoțirea filozofică, datorată mult — ea tota literatura scrisă indiană — prețiozității și tradiției orate. Editat de Garbe, Harvard, 1880 (Marwad Oriental Series, vol. II), traducere germană de același, Leipzig, 1889 (Brockhaus). Traducere engleză (abscură) de Sarāḥ, cu Nr. 8 și Nr. 4, Alibabad, 1917. E cel mai dificil text din întreaga literatură *Samkhya*.

Nr. 10 — *Mahadeva Vedānta* scrie *Samkhya* nr. 1983, o completare la comentariul lui *Anurādhitā*, neoriginal și pedic, editat și tradus parțial de Garbe, cu Nr. 8.

Dintre studiile critice nu vom lua decît pe cele necesare şi originale şi numai pe acelea pe care le-am putut folosi direct. Restul lucrărilor se găsesc scindate în monografiile noastre după criticele sau în bibliografiile Samkhya.

Harwood Clarke, *Samkhya and Yoga Philosophy* (1898, ed. II 1921), lucrare fundamentală şi singura completă din cele care. Mult material, capitolele prime importante, dar lipsită de spirit filosofic; multe probleme în înţelegerea corectă sau numai comparându-le cu sisteme europene.

Richard Garbe, *Samkhya and Yoga* (Strasbourg, 1891 = *Grundriss der Indo-Arischen Philosophie*) e un rezumat al celei dintr-o remanendabilă şi înţiere în apărarea doctrinei filosofice indiene.

A. B. Keith, *A History of the Samkhya Philosophy* (London, ed. II, 1924) scrie o expunere a evoluţiei acestei samkhyas, detaliind mult lui Deussen, Radhak şi Hopkins. Scrupuloasă filosofic: Neerood în sensul re-bibliografic.

Saunders Nath Duggala, *A History of Indian Philosophy*, (Cambridge, 1922 pp. 548—571) *Yoga Philosophy* (1924—1925) aduce numeroase materiale a-filozofice, interpretate, acordate cu o oarecare pătrundere şi înţelegere filozofică în interpretarea lucrărilor *Nature* în Samkhya, Duggala nu-larează anumite sugestii care în înţelegerea lui Samkhya, călăuză în cursul acestor note.

Akshay Kumar Mookerjee, *The Samkhya Conception of Personality* (Calcutta University Press, 1934), e o lucrare de a moderniza unele idei samkhyas.

P. Maheeth, *Le système Samkhya, Étude de la philosophie indienne* (Tournai, 1960) (de-a mulţi ani ortodox).

Takakura, *Le Samkhya Samkhya Étude de la philosophie de la version chinoise* (Paris, 1931) e numai o înţelegere (aparte a studiului publicat în *Bulletin de l'École Française de l'Extrême Orient*, vol. IV pp. 45 şi urm., prin care Takakura urmăreşte filozofia primară între Samkhya şi fluxusul din lui Paramartha comentator).

Doctrinile Samkhya se găsesc reunite şi interpretate şi în lucrările generale ale filozofiei indiene. Trebuie reţinute următoarele: Paul Collinville, *Idées philosophiques dans l'Inde*, vol. I (Paris, ed. II, 1928); Paul Monson-Cuvet, *Équivalents d'une histoire de la philosophie indienne* (Paris, 1934); P. Belloni Filippi, *I Megastheni antici, storia della India* (vol. I, Milano, 1912); Paul Deussen, *Das*

Nach-vedische Philosophie der Indier (ed. III, Leipzig, 1929, pp. 469—500) etc. etc.

Essai sur le monisme par H. Oldenberg, *Der Lehrer der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915), *prosum et studio secutus quiescenti, se care le non esse mal le vide*.

Das geschätzte schmeich, dass es contrahit null in Lepidota q. Imöglicheres einseitiger neuerer empiria aetia system dämptie Indian, tributa monismate umstößt:

Jacobi, *Der Ursprung des Buddhismus aus dem Samkhya-Yoga* (in *Nachr. d. Ges. d. Wiss.*, 1896, pp. 44—88); *Über den Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Samkhya-Yoga und die Bedeutung des Nidana* (in *Zeit. Deutsch. Morg. Gesch.*, vol. 22, pp. 1—12); *The Dates of the Philosophical Systems of the Brahmins* (in *Journ. Am. Orient. Soc.*, vol. XXXI, 1901, pp. 1—26); *Über das ursprüngliche Yogasystem* (in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften Phil. Hist. Klasse*, 1901, pp. 381—424); *Sind auch dem Samkhya-Lehrer Pancaulka die Patana als Adamsäule?* (in *Zeits. Schöner Oriental Studies* vol. VI, 1931, pp. 288—289); *Über das Alter der Yoga-veda* (in *Zeit. für Indologie und Iranistik*, Bd. III, III. 1, 1931, pp. 82—86).

H. Oldenberg, *Buddhistische Studien* (in *Zeit. Deutsch. Morg. Gesch.* vol. 22, p. 402 ff. um.).

R. Garbe, *Pancaulka fragmente* (übersetzt in *Progr. an Adolf v. Roth*, pp. 77—80).

J. W. Hauer, *Das Lokasvara-System und der Samkhya* (Stuttgart, 1937).

H. Oldenberg, *Zu Grundrissen der Samkhya-Philosophie* (in *Nachr. Gött.*, 1917, p. 118 ff.).

F. Otto Schröder, *Das Sautrantika* (in *Z.D.M.G.*, vol. 68, p. 101—116).

S. K. Belvalkar, *Maharashtri and the date of Isvara Krama* (in *Shriharikar Commemorative Volume*, 1917, pp. 171—186).

S. K. Belvalkar, *Maharashtri* (in *Annals of the Shriharikar Institute*, vol. V, Nr. 2, pp. 139—58, Poona, 1936).

A. B. Keith, *The Mathura Veda* (in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London 1902—1903, vol. III, Nr. 2, pp. 532—554).

Reappraised Śaṅkari, *Chronology of the Sankhya System* (In *Journal of Bihar-Oriental Research Society*, 1923, June).

E. H. Johnston, *Some Sankhya and Yoga Conceptions of the State-atoms Unpublished* (In *J.A.O.S.*, 1923, pp. 854-876).

O. Strauss, *Zur Geschichte des Sankhya* (In *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*, XXVII, Nr. 3-4).

O. Strauss, *Gefragte zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens* (1916; p. 358 ff. umm.; Eine alte Formel des Sankhya-Yoga Philosophie bei Patanjali).

Udaya Vira Shastri, *Antiquity of the Sankhya Sutra* (In *Proceedings, Vth Indian Oriental Congress, Lahore*, 1923, vol. II, pp. 824-827).

Umesh Chandra Ghosh, *Gandapadabhinava and Mitharavita on Alibabad University Studies*, Vol. VII, part. I, 1921, pp. 371-387).

Iyala Prasad, *The Date of the Yogi-Sastra*, (In *Journal of Royal Asiatic Society*, 1921, pp. 385-373).

V. V. Sastri, *A critical study of the Sankhya System on the Lines of the Sankhya-Karika, Sankhya-Sutra and their commentaries* (In *Alibabad University Studies*, vol. VII, part. I, 1921, pp. 387-412).

R. N. Kishanavarti Sarma, *New Light on the Gandapada-Karika*, (In *Review of Philosophy and Religion*, vol. II, Nr. 1, Poona).

S. S. Suryanarayana Sastri, *Maitheya and Patanjali* (In *J.R.A.S.*, July, 1923, pp. 422-439).

S. S. Suryanarayana Sastri, *The Maitheya account of the Sankhya* (In *Journal of Indian History*, vol. VIII, part. I, Dec. 1929 reprint 7 pag).

S. S. Suryanarayana Sastri, *The Chinese Saṅkha-Sastra and the Mitharavita on Journal of Oriental Research*, 1930, pp. 31-49.

Haradatta Sarma, *Asvamanagala and the other commentaries on Sankhya-sutra* (In *Indian Historical Quarterly* 1929, pp. 417).

E. A. Walden, *The Sankhya term Ling* (In *Am. J. Philology*, XXXI, 445 ff.).

E. A. Walden, *The Sankhya Teachings in the Mitharavita Unpublished* (In *American Journal of Philology*, vol. XXXV, p. 22-32).

E. A. Weiden, *I Metri della Samkhya-Karika* (in *Studi indiani di Filologia Indo-Iranica*, VIII, 1, Firenze, 1912).

F. Lipson, *Die Samkhya-Philosophie als Vorlesung des Buddhisten* (in *Fünfundzwanzig Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für das Jahr 1912*, Heidelberg, 1912, pp. 106—117).

C. C. Everett, *On the Samkhya Philosophy of the Hindus* (in *Proceedings of the Americ. Oriental Society*, Boston, May 1881).

Ram Chandra Bose, *The Samkhya Philosophy* (in *Columbia Review*, October 1881, January 1884).

H. Oldenberg, *Buddha* (trad. française Foucher, ed. III, pp. 55—60, ed. VI, 1914, pp. 44—69).

Servet, *A propos de la théorie bouddhique des deux Nidanas* (in *Mélanges de Maritz*, 1894, p. 281).

S. Radakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, London, 1927, pp. 242—255.

Edwin Carpenter, *Philosophical India* (ed. II, 1925, pp. 202—211).

A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, Oxford, 1911, pp. 131—143.

Louis de la Vallée-Poussin, *Nirvana* (Paris, 1903, pp. 50, notă).

² De pildă, patul e un ansamblu organizat de părți, dar această colaborare provizorie nu-și are un scop în sine, ci e pentru folosul opusului Ishvara Krișna. Samkhya Karika, sloka 17. Gaṇḍopadīa, ch. Vachaspathi Mīlāra, 122. Samkhya Sūtra I, 140—144, cu glossa lui Aniruddha și Vijñāna Bhikṣu.

³ Vachaspathi, 123. Înțelesul e acela: experiența poate fi ori dureroasă, ori plăcută indiferența absolută, pentru gândirea indiană, transcendând experiența, e calitatea unei dimensiuni unice și absolute. Dar plăcerea ca atare nu se poate specifica decât întrucât se referă la un subiect: o experiență plăcută nu poate fi specificată tot prin plăcere din cauza identității constitutive. În același timp, însă, nu poate fi simțită prin durere, căci atunci n-ar mai fi o experiență plăcută, ci una dureroasă. Astfel, urmându-l căutările există întrucât se orientează către un subiectiv.

începând din experiență. Să se obțină cum se poate contribuția contribuției în psihologia indiană

⁴ Samkhya Sutra I, 46: comentariul lui Aniruddha, ib., e insuficient, cel al lui Vijnana Bhikshu e mai elaborat și clar, v. Vachaspati la I. K. XVII: Gaudapada nu aduce o contribuție nouă. Inerenta sufletului prin necesitatea unui subiect căruia să se adreseze experiența (alci acest subiect e distins de experiență și nu e corp) e un motiv care se găsește în India din străvechi timpuri. V. Ananyako Upanishad, II, 4, 5.

⁵ Brahmanasūtrābhāṣyā, II, cap. II, sutră 1—13. Cartea a II-a a Brahmanasūtrei se ocupă cu refutarea budhizmului și a Samkhya Indusei, alături de celelalte sisteme filosofice indiene. Comentariul lui Shankara e mai o capodoperă, deși idealismul lui de o pătrunzătoare dialectică și are temeiul ultim în citirea «revelației» vedice.

⁶ Vachaspati spune: «Deși ar cădea să se spună că atare (anarup) sîrme ascuțite fie că percepția care îi relatează a se că, fie că e invalidă (asacindha-i argita). Tatrasvairasī I, 3.

⁷ O altă refutare a vidului de către Vijnana Bhikshu (I, 47) e pur ontologică. Vidul nu poate fi scopul sufletului, spune Bhikshu, pentru că liberarea (moksha) după care începe sufletul e reală. Altminteri, cum ar putea fi non-existența unei entități, scopul unei entități reale?

⁸ V. Madhyamika Sutra, Cap. I (asupra esențiale), comentat de Candrakirti, ed. L. de la Vallée-Poussin, Bibliothèque Buddhica, Petrograd.

⁹ Upanishadele, să ne amintim aceasta, au fost proiectul sau ducea origină a multor sisteme filosofice. În Samkhya (S. S., III, 73) se păstrează chiar textul real, acel motiv fundamental ce abundă în Upanishade.

¹⁰ Pseuditatea și imposibilitatea sunt epitețe din Scripturi (S. S., I, 147) Aniruddha citează Brhadāraṇyaka, IV, III, 15: «Sufletul e liber» etc. Vijnana Bhikshu citează din

Sriastavakara, VI, 11: «Sufletul e purușor, inteligent, pur, fără afecțiune». În Vedanta Sara, 108, spune: «Sufletul e puruș, conștient, inteligentul puruș». Am ales numai câteva texte, pentru că în citirea și comentatori sannyasi, nu-măi las a, înă, nelimitat.

¹⁰ Vâlcușarii Mian în Tattva-Kaumudi, 11. Aici Vyasa (în Yoga Bhasya, I, 4), cit și V. Mian (Iha, 1b) prezintă că «acosta apropiere nu e în spațiu, nici în timp, ci e mai mult e «potrivă», e yoga (armonia prestabilită), așadar de ordi metafizic. Ea e posibilă prin înălțarea teleologică și intelectuală (evoluat din prakriș).

¹¹ Sufletul e prin firea lui (svabhava) etern (aitoa) pur (shuddha), luminat (buddha), liber (mukta) S. S., I, 10; Vyasa Bhasya are un admirabil comentariu pândă, scitind dintr-o relație sufletului cu experiența. În S. S., I, 14, se prezintă că toate sufletele care se atribuie sufletului (d.p. putere: de înțelegere discriminativă etc.) vor simpla «expresiă verbală», dar nu realităă. În acest vers trebuie înțeles S.S., III, 56, în care sufletul e descris «omnișent și amoral». Aniruddha, comentând S. S., I, 97, mărtureș că înțelegerea, personalitatea (skandha) și sentimentele alcătuiesc un «suflet compo» (puruș care poate acționa; puruș, înă, nu trebuie confundat cu parua. Text: Patanjali, Yoga Sutra II, 5; Nicandra, com. Tattva Sarasa, IV; S. S., I, 96. I, 106; I. 162 («Sufletul e de a surfi de natură înă nu se poate spune nici că e robu, nici că e liber». Aniruddha, 66); S.S., I, 162 III, 41, etc. etc. cu cele două comentarii.

¹² Chandogya Up., VII, 1, 2, spune: Iatăi sokaș, atman (cel care cunoaște sufletul deplințe durere). Liberarea prin autoconștient: Patanjali, Yoga Sutra, I, 15, 16; Kapila, I, 1; II, 9: «Prin cunoaștere, liberarea; de în ignoranță, robu» (S.S., III, 23, 54). Liberarea prin înălțarea experienței (S.S., II, 34) «Mukta nu se înălțare pur și simpla prin cunoașterea ocazională, ci numai elu suflet, care e distinct de aliași, pândrește prin multiple pe celălăi» (via prakriș; Aniruddha, III, 66). De asemenea, S.S., I, 84 (liberarea nu se obține prin sacrificii religioase), I, 86 (nici prin meri, nici prin acțiuni

¹² Dp. -sensul potențial- (vabdhā-bhāvanā) produce printr-o aglutinare cu moleculele. -Jurnal spațiu- (ākāśa), căruia îi corespunde — în cadrul subiectiv — simțul audienței: energia luminoasă și radiația (vijñāna-bhāvanā) produce -sensualul radianței- și simțul vizual, etc. V. Di. Sa. I, op. cit.

¹³ Cf. Tattvasamuccaya, 18-19; Samāhva Sūtra, I, 112, 113, cu comentariile și, în special, Amarakāśha la SV, I, 11.

¹⁴ După acele-aș probleme capitale ale logicii indiene, v. Satia Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic* (Calcutta, 1921), care prezintă un uimitor material, deși cu inevitabile exagerări; A. D. Keith, *Indian Logic and Atomism* (Oxford, 1921), intitulat *Nyāya și Vaiśeṣika*; S. Sūtra, *Hindu Logic* (Philadelphia, 1909) conținând materialele pătrase în China și Japonia; H. U. Vetter, *Buddhism* (London, 1957), traducând și comentând un important tratat conceput în Trīpitaṣa chineză; G. Tucci, *Buddhist works on Logic* (Berkeley, 1956), traducând din *Anyadeva și Nāgārjuna*; G. Tucci, *Buddhist Logic before Dignāga* (London, 1958) — tratate generale scrise în bibliografie.

¹⁵ Cf. Scherbatsky, *The Central Cosmology of Buddhism* (London, 1923), p. 42.

¹⁶ Vidyāra Bhikṣu (cf. *Pravāhaṅga Bhāṣya*, I, 89) crede că omul nu e -simplu cunoscător, modificare a intelectualului, ci că se îndreaptă către obiectul căutării în relație. Dar puruṣa nu e influențat prin această reflecție. Cf. Vāchस्पति Mīmā (Samāhva Taittya Kauṣaṇḍ, 34 și 138) la *Varāha* I, 31, 32.

¹⁷ Cf. Sideritsch, *Dr. Karmila și Nyāyabhināsa de Dharmakīrti*. De asemenea, Scherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre des späteren Buddhisten* (München, 1924), cap. Die Wahrnehmungstheorie der brahmanischen Systeme (p. 142 și urmări). Influența lui Dignāga asupra lui Prāsaṅgapa, sistematizatorul logicii Vaiśeṣika, înfirmată de H. Jacobi în *Die indische Logik* (Göttingen, 1901) a fost definitiv scutită de Scherbatsky. Raportul este

sa *Tharila Mondâşique de la Connaissance et l'enseignement des autres écoles philosophiques de l'Inde* (Mouzon, 1917).

² Aceasta are opinia Vedantinilor, care spunau că prin percepție se disting numai calitățile generale ale lucrurilor — sens, duritate — iar individualitatea lor e «cunoscută» prin raționament. Kumarila atacă pe Vedantini la *Siddhantika*, spunând că dacă percepția ar cuprinde numai caracteristicile generale, n-am putea distinge un bou de un cal, amândouă obiectele scăzându-se aceluiași clasă a «durității» animalului.

³ Cf. G. Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano* (Roma, R. Accademia dei Lincei, 1904) și prefața la *enciclopedia polemica budhistă Tōkyōshingraku* a lui Sanjōnoku cu comentariul lui Kumakida (Gakurōdō, Oriental Series, 2 vol., Baroda 1934), unde se găsesc materiale noi, nefolosite de Tucci.

⁴ Alături de Sāṃkhya e singurul conștient pregrăbit cu o descriere de Yoga, sistem care acceptă existența lui Iehvâ și-l acceptă punctul în care yoghinul își poartă firea meditănd la inscrutabilitate, atingând mukti. (V. studiu în *Recherches Religieuses Indes*, *langue, philosophie et médecine* anticele sisteme sunt aproape identice.

Capitolul VI.

¹ De amintit definiția percepției ca «experiență nemijlocită» (*abhoga*) a unui obiect. *Abhoga* e o «determinare» (*avasthā*) privitoare «percepție directă» (*pratyakṣa*) a obiectului anume (Vāchस्पति Mîra, ad. I, 12). Dar percepția ordinară e condiționată de limitarea simțurilor, de obstacole, infirmități, în timp ce yoghinul — în spusa testatorilor — posedă o «supersensibilitate specială a simțurilor, asemenea zeilor; zeii însăși sunt suficienți. «de-lăcarnare» (*Vachस्पति Mîra, Taittiriya Karmika*, 30 în *Sāṃkhya Karika* V). El poartă în direct contact perceptiv cu forme minuscule (atomii) sau enorme (probații, *Sāṃkhya Sutra* I, 92—93.

Discuția pe larg a percepției yoghurilor se află în Potanșala, *Yoga-Sutra* cartea III.

¹ Discuția asupra termenului *Yoga* se află în studiul revistei II mai e în *Abhidharma* texta *Jyotișka* *Samāhita* *Yoga*, *Abhidharma* *Śālistra*, 1930, n. 2, pp. 200–221.

² Necesitatea experienței, a realizării prin fapt, e un leit-motiv în India, mai cu seamă în poezia hinduică. «Adevărul înseamnă să se cunoască adevărul superior, adevărul total, adică prin experimentul direct, în timp ce e lucrul bărbătesc să cunoaște lucrul cu propriu-zis potențialitate» (*Tantrastotra*, vol. I, p. 125) «Omni (potența ce se vede deosebită prin practică) e adevărul lucrul nu este decât cunoașterea intelectuală» (*ibid.*, p. 126). Valoarea experienței se află în propriu-zis realizare, în acțiune: aceasta e ideea de bază a tantrismului. Cf. Sir John Woodroffe, *Sāhaji and Śāhaji*, ed. II, Madras, 1938.

Aspectul pozitiv al tehnicii și practicilor *Yoga* se află conținut în ceea ce se numește *Maitha-Yoga* (cf. explicație în *Abhidharma* *Samāhita* a lui Hermann Walter, *Sāhaji*, *Maitha-Yoga* *Pradipaka*, Munich, 1933). Această ramură a *Yoga* nu se mărginește la regularea igienică trupului, mai la o meditație-gimnastică, ci nu e o știință fiziologică (cum se crede în Europa) ci o cale practică la realizarea eternității, care este recunoscută disciplinarea și stăpânirea stărilor a trupului și minții, iar nu distrugerea lor prin contemplare și vinodă, cum se crede în India (cf. *Yoga* *pradipaka*). Nu se observă nici asemănare cu alchimia occidentală: de altfel, în India practicații *Maitha-Yoga* nu erau și aplicau de la început și înțelegerea pentru obținerea trupului perfect.

În India *Yoga* se poate considera o ramură a *Tantrii*, pentru că află rădăcinile în realizare, în voința de putere, în act, iar nu în stăruirea mentală. Prin trup se realizează totuși, nu prin stăruirea trupului în conformare cu aceste principii fundamentale. *Maitha-Yoga* elaborează o foarte interesantă tehnică fiziologică, menită nu să bată recorduri înalte sau sportive, ci să realizeze o viață și ordonare stăpânire a funcțiilor fiziologice. Cuvântul de ordine e practică, exercițiu, aplicarea conștientă termenului *abhyāsa*, «Prin abhyāsa se obține abilitatea, prin practică se cunoaște libe-

maică Coenținea permițând să distingă prin act, Yoga se ab-
ține prin asceză (abstinență) — Măstrea poate fi păcălită
prin abținerea și astfel ajunge încercătorul marelui prin pro-
cedu. Prin practică se capătă paieroa prefeției (vâie) și in-
sășea de a merge oriunde: numai prin simpla exersare
a vorții- (Sātra Sāhita, IV, 9-11). Despre Rāja-Yoga,
vezi partea a II-a a acestei monografii, capitolul închinat
biologiei mistice. În acest capitol se va vedea problema
re-nașterii, a pozițiilor contemplative etc. — Însă din punct
de vedere istoric Aici nu ne interesează decât psihologia
practică a yogiei.

¹ Potențele Karmice se transmit printr-un așma (linga,
-corpul vâie-), ele nu se pot modifica și nu se pot eliza
de vâie (parashu). Dar, transmigrarea se face numai prin
forțele și potențele din așma.

² De altfel, practica yogică nu face altceva decât să de-
truiea treptat «gemenii» creați de însăși disciplina sa. Pier-
când stadiu după stadiu în crearea unei noi personalități, tot mai
detășate de instincte, tot mai unitare. Iar stadiul imediat
următor începe prin distrugerea acestor noi personalități și
înlocuirea ei cu o alta. În cele din urmă, prin Samādhi,
se distruge orice nucleu personal. Anihilarea personalității
e însăși Yoga.

³ Problema actului sexual are o importanță impor-
tantă în India, și ea nu e întotdeauna soluționată astfel
în școlile tantrice, în vajrayana și anāgīya — ritualul sex-
ual este asociat indispensabil tehnicii, Cijū (maithuna) e
identificat cu prajayana, și ritualul actului sexual cu rit-
mul respirației în practica yoga. Actul sexual își pierde
semnificația lui erotică — și capătă o valoare rituală, ma-
gică sau mistică după cum e practicat tantric sau kri-
șnă. Detășarea de voluptate e o condiție esențială pentru
realizarea mahanī (de către actul nu trebuie niciodată în-
cheiat prin emisia spermă) Cf. studiul nostru Erotica
mistică în Dravida (București, ed. Vremea, 1932), unde e ri-
tată bibliografia necesară.

⁴ Autorul a vădit acest exercițiu în foarte ordinari ya-
ghuri din Bengal. Posibilitățile de control asupra nervilor

și strecură necontenit în stare normală veri lungi, înălțime vastă. Dr. Rele (Bumbay) a putut înregistră și înregistrările apăsării lătilor așezate pentru treburile și chiar pentru minute, la un yoghin de a doua mână. S-a folosit o fotografie radioscopică.

⁸ Văchamuri Mian și Vyāsa, II, 331 lămurile că „săraca indisciplinată forțată, prin care se trădează secretul inimii și minții, înlocuind controlul asupra sa înșiși, arde și gândește să nu se concentreze la înfrățire și oricare.”

⁹ O listă a celor nouă obstacole împotriva concentrației se găsește în Yoga Sūtra, I, 30. Vyāsa le explică astfel: 1) vyādhi (boală) e perturbarea echilibrului fiziologic; 2) vyāghra (lungare) e indisciplinarea minții de a lucra; 3) saṁśaya (îndoielă) e neîncrederea care se naște între ambele părți ale unei probleme; „poate fi astfel sau astfel”; 4) pramāda (neglijență, neglijență) e lipsa de inițiativă pentru a recurge la remedii; 5) ālasya (greutate) e inerția minții și a trupului, datorându-se „greutate” (garantat); 6) autsarya (sensibilitate) e pofta ce urmează când așteptările sunt prea înalt de mare; 7) bhrādā (neputința griji, irascibilitate) e lăsați concupșiv; 8) dāyasa (alibha-bhramānta) încredințarea de a vedea realitatea, din cauza neînțelegerii care adâncă fundamentele; 9) dambhātva (instabilitate) care nu poate păstra un conținut al gândirii, deoarece pentru că mintea nu e altă decât, Acestor obstacole se adaugă durerea (duḥkha) disperarea (dairmāṇya), etc. (Y. S. I, 31). „Pentru prevenirea lor, obținerea cu atenție” (Y. S. I, 32). De asemenea, prin cultivarea pretențiilor universale (mānā), rădăcină (karmā), mulțumirea (māda) precum și prin indiferența la furtare, minime, virtute sau viciu — se purifică mintea (Y. S. I, 33). Toate acestea aparțin domeniului obiectiv al efortului indian, fiind înscrise atât de literatură ortodoxă, populară, cât și cea sectară Yoga ca și alte tratate similare (studiate în general) la foloșele lui mental cu raționalitate.

¹⁰ P. J. W. Haug, *Die Anfänge der Yogasana* (Stuttgart, 1902), pp 11-11.

¹¹ În Mādhyama, cartea Sūtra Parva, capitolele 237-241, 337. Textele se găsesc adunate și filologic interpretate.

de E. M. Hopkins, în *Religious Yoga technique in Mikishiko*, nota *Journal of American Oriental Society*, XII).

¹⁰ Ne-am propus, de la începutul acestui studiu să ne mirăm în discuții asupra etalonilor yoghinici, alți din prima însușirilor materialului de primă mână de care dispunem, cit și pentru imposibilitatea acelor observații. Semnările experimentale prin regularea respirației voră, mai, universal cunoscută. Astfel, regelelele orientale O Rosenberg obținând să practice meditația și prindăgint într-o mîndrie Zea din Japonia, și însușirile lui conștii cu ale noastre (Hubertsheld, *Nirvana*, p. 15). De asemenea, pe o cale complet strîină yogei, Dr. Weber recunste voicarea acestor exerciții pentru mîndrie inamici și algeriei geraci (*The means for the prolongation of Life*, în *British Medical Journal*, 5 December 1903). Un efect sau o greșită în prindăgint produce, însă, grave accidente pulmonare și cităr o tuberculoză gîdopantă. De aici însușirea tratărilor pentru ajutorul unui Gera.

În India un Institut medical și gimnastic, unde diversele boli — unde incurabile, cum e cancerul, tuberculoza etc. — și îndemnată cele nervoase (isteria, d.p.) sunt vindecate prin exerciții pur yoghinice. Rezultatele au putut fi controlate de o serie de medici străini. Institutul (în provincia bengaleză) publică o revistă, *Yoga-Mandana*, unde sunt notate și cercutate experiențele și tehnicile lor.

Despre însușirile practicelele respirației în filosofia și mîndrie chină, vezi textele traduse de Otet Johnson, *A Study of Chinese Alchemy* (Shanghai, 1908) și discuția în partea II-a monografiei de față.

Despre meditația creștină prin ritmarea respirației și concentrare omiblică, practică în Muntele Athos, vezi Irineu Hausherr, *La Méthode d'Oraison Hérétique* (*Orientalia Christiana*, vol. IX, Nr. 2, Roma, 1907, 113 pagini).

¹¹ Vezi notele de la capitolul Sîmkhya și Yoga în Epistolă.

¹² Dargupta, *Yoga Philosophy* (Calcutta, 1930), p. 282.

¹³ Discuția se află în Vyasa, I, 44, 45 și Vāchस्पति Mîra, *ibidem*. Vom reveni cînd vom examina patologia Unha-jatui.

¹⁴ Dargupta op. cit., p. 240.

MIRCEA ELIADE ȘI TESTOASA CHIOARĂ

Aușor a tres mii de articole (de anatomologie ?) la vîrstă în care alții de-abia stiu să citească, a disprețuit toți francezii și a tres mii de articole la vîrstă în care alții își publică prima carte, a scris best seller românesc la 26 de ani (Mistreyi, București 1911), Mirona Eliaze ministru de Afaceri românești pe care îi admiră Peșcanu de „spira-
dile și tălburile” lui, salută a bursă de studii unu-
din alții marea sașuși și, spre surprinderea tuturor,
îi este acordată Triplușle acule de la sfilușul lui 1919 pînd
la sfîrșit lui 1921, se întoarce în România în 1922, în
doctoratul cu profesorul său Mar Janușu (1890—1940), un
Mephisto al generației dintre cele două războaie, care atî-
nușă periculașu spre dreapta, antrenîndu-l pe Eliaze într-o
aventură înecată, ce are totuși să-l aducă, prin faze
care mîșună a călătorii celebratelor mîșună

Din 1949, Elzade este cetățean al Italiei; singurul guvern englezilor al epocii îl sumează alături cultural în Londra, întrucât în Portugalia când aceasta rămâne ultima țară neagră a Europei, este în Paris în 1948, la Chicago în 1950 și, de finală, din 1957. Din 1949 este în mod constant în atenția, publicată la Fayot, Gallimard sau Flammarion cite un volum pe an, studiile sale despre Yoga și șamanism, *Tratatul de laborii a religiilor și esurile sale*, care apar în colecția Idées, și despre prin a-l conorra, în *France* și *amara*, cu cel mai mare istoric al religiilor din lume. Nu se stabilește în Franța din cauza salubrității sale cu *Nouveau*, care dă asupra unor interpretări ambigue, exaltate de numeroși detectivi. Elzade nu vrea să vor-

Ar trebui să pierdă greutate; tot ceea ce e în poezie trebuie — fapt pe deplin confirmat prin ceea ce a scris la epocă — este de a nu fi fost niciodată artinerii sau filozofant. În realitate a fost salutarism, ceea ce exclude și una și alta. Dar calitățile poeziei sînt gîndurile, alimentate de curse stăpînite din Italia.

În opera sa de istorie al refugilor, Eliade introduce conceptual fundamentul de «hierofanie» care reprezintă reacția sacrală în obiectele materiale și artificiale ce înconjoară pe omul societăților arhaice. Ceea ce mai întâi se revelează ca sfînt, sunt cerul, pămîntul, apa, căpîșul, pășoa. Dar fiecare din aceste hierofanii exprimă o altă modalitate a sacralului: dintr-un cerul se revelează transcendența, pămîntul în schimb ar revela mai degrabă materialitatea și fecunditatea, etc.

Într-o viziune alături, Eliade reface cu minuțioasă expoziciție istorică a sacralului, o expoziciție care rîmîne pentru noi în același timp stranie și fascinantă.

Omul arhaic teritorial este totdeauna orientat: este un spațiu sacru la jurul unei centre al lumii. Timpul sacru este un timp demarcat ciclic prin comemorarea periodică repetată a evenimentelor care au avut loc în începuturi. Spațiul și timp sacru își determină caracterul lor aparte mutual: o istorie prinde totdeauna originea lumii în «ceva cel mai general. Rezultă o lume orientată în raport cu spațiul și timpul.

Într-o viziune, omul modern este des-orientat, concepiția sa despre lume este desorientată, profund. Dar Eliade admite de asemenea, ca și Carl Gustav Jung, ideea supraviețuirilor arhaice în inconștientul individual al omului. Aceasta poartă în sine paradoxul unei existențe cu două nivele diferite și paralele, incompatibile între ele pentru conștiința de ieri: pe de o parte mental ală istoric, organizat după o schemă de adresare în o situație alieșionă, și pe de altă parte mental ală mitic, ală structură se psihică pre-juridă, organizată după o schemă simbolică. De aici rezultă o dimensiune sacrală a existenței omului modern, dimensiunea de care se ocupă opera literară a lui Eliade. În conștient, alături de romane realiste și alături de un roman «poezie» (Lumina ce se stinge, 1974) mai multe povestiri fantastice.

Acet Elade fantastic cunoaște trei faze: cea a poveștilor de tineret, unde jobula răspunde convingerii profunde ca fenomenele psicomorfice sînt posibile; cea a maturității unde se dezvoltă concepul «misticismului enciclopaidic»; și o ultimă fază, care se manifestă ca începînd din 1974.

Au putut vorbe de trei «cicluri»: «ciclul indian», «ciclul adalaidian» și «ciclul spectacolului și criptografiei».

În primul ciclu există un «speciilități al aerului», un goștărit într-un jargon care revolează posibilități ascunse ale omului. În al doilea ciclu, specialistul este înlocuit de idiot, apăsînd ușa al cărui caracter este pus în naștere de această tradiție creștină exprimată de Isidorul triumphant a lui Nicolas de Cusa, dar adinea trebuie să-și caute originea imediată în celelalte expresiuni (de exemplu în Omul care trece prin ușa de Marelui Ayndi în ultimul ciclu, care este și cel mai ambiguu, Elade își arează «ciclul final» «răstol», al unui împărat în misterele unei Almi profane. Hermeneutica este acum indicată în timpul de tehnici de subconștient și de eliberare. Sentul este caracteristic omului, care nu poate încheia decît în marea în care posedă acest sens. A se elibera, omul încearcă să-și găsească Or hermeneutic este normal opoziția care scrie un sens. Trebuie ca fiecare să caute Omul din singur. Căutarea Grădului este o activitate enciclopedică hermeneutică. În literatura lui Elade, în cursul celui trei etape sau «cicluri» ale sale, ghemele transcedenței se deslășă, mișcîndu-se în sfîșit, în «ciclul spectacolului», omul să nu se găsească despărțit de acest «eliberare obiectivă» a lui Sartre; deși prin particule subtile al hermeneutic. În acest moment, întregul mesaj al lui Elade ar putea fi redat la aceste cuvinte: pentru a supraviețui trebuie să practici hermeneutica. În cea ce promite modernității aceasta, cea mai potrivită este criptografia. Trebuie mereu să descifrezi mistere, căci descifrarea nu este finală pentru a răpi înșelarea: dimpotrivă, o crează, este înșelăciune mecanică care produce mîndria.

Au era însă importanță obiectul asupra căruia se apăsă acest mecanism. În ultimul se putem jobi de pericol de mîncărit de pe un zăd (Incognita la Buchenwald), însă prin care Elade se înfîșoară ca celălalt mare mîndria, Jorge

Într-o Borges dar această operație este eficientă cu condiția de a nu descoperi misterul, altfel spus a nu reuși să descifrezi mesajul. Căci senșul pe care îl obținem este igădămintă riscului prin puterea sa imponderabilă, nu este decât un avertisment. Grație (Peșteră) Grației nu poate fi cu adevărat factor de viață, de eluciere mesajul și de echilibru, decât în timpul călătoriei sale: când îi găsim — dar când facultățile hermeneutice nu mai funcționează — este factor de moarte. Căci Grația este neștutul și călătoria sa nu este altceva decât puterea ceea ce ne apropie de el, și ceea ce ne desparte.

Călătoria Grației și activitatea mitologică Elade (ce în simbolism înfățișează prin această parabolă diacron textul bătăntor: Probabilitatea pe care o are omul de a se elibera chiar în această existență este egală cu probabilitatea ca o testoaie chioară să urce la suprafața apelor exact în momentul în care un trunchi plutește trece deasupra schiului și să cadă, în apa foarte înaltă să se poată să se urce, prin gura ispitătoare, pe trunchi. Testoaia este chioară, posibilă și el de eluciere sunt reduse. Probabilitatea ca trunchiul să fie plutească este minimă în fine, trunchiul plutește în înălțime, străbătând toate apele lumii: probabilitatea ca el să treacă chiar deasupra testoaiei este infimă. Elade găsește opoziție de a se elibera. Dar rolul mitologic este tocmai acela de a aminti în apă bătăntor de lemn gădărit, pentru testoaiele chioare.

Arada e rolul pe care îl a avut Măreția Elade: literatură sa, narativele mai ales, constă în aceste „bătăntor de lemn” și eluciere rol este de a atrage testoaiele chioare către un exercițiu cu adevărat neobișnuit, un exercițiu care a fost reprezentat pentru toată lumea într-o din capodoperele lui Constantin Brâncuși: Testoaia chioară

Ion P. CULIANU



Elinde in vishnen bei Ten Yind

MIRCEA ELIADE ȘI TEZA DE DOCTORAT

... Dasgupta ar fi preferat să mă vadă concentrându-mă asupra istoriei doctrinelor yoga sau a raporturilor dintre yoga clasică, vedanta și budhism. Eu, dimpotrivă, mă simțeam atras către tantrism și diferitele forme de yoga populară, adică așa cum le întâlneam în epica populară, în legende și folclor. Știam că Dasgupta spusese tot ce era esențial despre filosofia yoga și locul ei în istoria gândirii indiene. Ar fi fost inutil să revin încă o dată asupra acestor probleme, chiar dacă aş fi adus anumite lucrări noi. Pe de altă parte, învățasem acum destulă filosofie indiană ca să-mi dau seama că yoga nu e prea interesantă ca sursă de filosofie. Fuță de vedanta sau mahayana, «filosofia» yoga mi se părea destul de oarecare.

Dimpotrivă, ceea ce mă se părea original, și tendențios neglijat atât de elitele indiene cât și de savanții occidentali, era yoga tantrică. Descopeream în textele tantrice că India nu era pe de-a întregul ascetică, idealistă și pesimistă. Există o tradiție întreagă care accepta viața și trupul; nu le considera nici iluzorii, nici izvoare de suferință, ci exalta existența încarnată ca singurul mod de a fi în Lume în

care libertatea absolută poate fi cucerită. De pe atunci înțelegeam deja că India nu cunoșcuse numai dorința de eliberare, ci și setea de libertate: crezuse în posibilitatea unei existențe beatifice și autosuficiente, aici, pe pământ și în Timp. Ideile acestea le voi dezvolta în teza de doctorat care, scrisă între 1930—1932, va apărea în 1938. Pe atunci, studiile tantrice se aflau încă în faza în care le lăsa Sir John Woodroffe. Mi se părea că prezentind yoga și tantra în cadrul vast al istoriei religiilor indiene, voi aduce o contribuție însemnată la înțelegerea întregii spiritualități indiene.

Puțin timp după apariția romanului [Măreșul], mi-am susținut teza de doctorat. Îmi aduc aminte că președintele comisiei, Dem. Gusti, care era și ministru al Instrucției și artelor, m-a felicitat înainte de a se închela ședința și s-a retras, pentru că „era atârșat de Malcoștenu Șa”. P. P. Negulescu mă-a făcut câteva observații în legătură cu filosofia Samkhya, care m-au iritat. Am regretat ani de zile după aceea că i-am răspuns cu o violență pe care bătrînul meu profesor n-o merita. E drept că nici el nu m-a uitat. În timp ce Posescu, elevul lui favorit, primea summe cum laude, mie mi s-a decernat magna cum laude. Și de cîte ori în sala următorii vreunul din profesori propunea în Consiliu să mi se creeze o conferință de sanșcrită sau de istoria religiilor, P. P. Negulescu se împotriva cu îndărărire. Cornida însă m-a delegat de obligația de a publica versiunea românească, pe care o prezentasem, și mi-a îngăduit să public, în limba franceză sau engleză, teza mea originală.

(*Memori*, Vol. I, Hermannes, 1981)



CUPRINS

O primă condiție a căsăpferii (Charles LONG)	5
Precuși editoriale	9

PSICOLOGIA MEDITAȚIEI INDIENE

I. Preliminarii	13
1. Generalități asupra Yoga. 2. Psihologia rinu- lun. 3. Originea Yoga. 4. Rit și Ritual. 5. Căut vede	
II. Ascetism și Yoga în literatura Brahmană . .	36
1. Sacrificiul în Brahmană. (Interiorizarea sacri- ficului; Upanișadele și subțierea sacrificiului)	
2. Idei non-ariene în Yoga (Yoga și literatură ortodoxă). 3. Noii asupra elementelor non-ariene	
III. Contemplație și ascetă în Buddhism . . .	53
1. Ce a fost buddhismul originar (Ponțila lui Buddha față de spiritulismul și sectele contem- porane magiei albe). 2. Meditația în buddhismul originar (Buddha împotriva puterilor magice; Trasee în buddhism — dhyana).	
IV. Sāṃkhya și Yoga în epici	70
1. Diferențele problemei celor două epoci. 2. Dra- mă de minimele așa cum sunt expuse în Maha-	

Introducere 3. Descoperirea între Sāṃkhya și Yoga în Mahābhārata, 4. Iluziile în hinduism 3. Bhagavad — Căta, alături a cosmologiei Indiene (Religiune și cultură în India medievală)	
V. Sāṃkhya și Yoga	95
1 Fundamentele filosofice ale meditației Yoga deja cum sunt sistematizate și justificate de școala Sāṃkhya 2. Primele principii ontologice și cos- mogonice în Sāṃkhya 3. Sufletul, durerea existenței și mântuirea 4. Logica și teoria cū- șāntinii	
VI. Psihologia Yoga	102
1 Structura variu sufletului normal concepută de Yoga 2. Scopul meditației și tehnica yogică 3. Morfologia meditației (Elemente fiziologice în tatvānā ; Cōśāntinii)	
VII. Concluzii generale (Descoperirea dintre contem- plative și meditație ; Structura magică a meditației Indiene : originea rituale)	165
Appendice : 1. Autorii greco-latini despre amelioran- tismul 2. Autorii orientali despre mistica și ascetism indian (Relațiile alchimice cu Yoga) 3. Despre câteva specii de yoga	171
NOTE	187
Bibliografie și listarea citatelor (după P. CULIANU)	191

**În curând
o nouă apariție**

**OCTAV ȘULUȚIU
AMBIGEN**

- * Un roman interbelic de analiză psihologică
- * O intrigă erotică de factură freudiană * Lu-
men caselor de toleranță din mahalaua bucureș-
teană

După cinci decenii

- * O carte — un proces — un scandal
- * Ilustrații inedite de I. ANESTIN

**Citavi în librăria acestui roman
«recuperat» de**

Editura «JURNALUL LITERAR»

EDITURA «JURNALUL LITERAR»

Am apărut :

C. Noica : *Interdicție și libertate*
Eugen Ionescu : *Essai sur la pensée grecque*
Hortensia Papadimitroescu : *Carte care a trecut*
Pavel Chișoiu : *Fișa bolnavului*
V. Voiculescu : *Tezaurul Minunilor*

Sub tipar :

Octav Săluțiu : *Ambigen*
Vasile Lovinescu : *Parcă alchimic*
Ion Călugăru : *Dom Jân*

În pregătire :

Adrian Marino : *Evadări în lumea liberă*
Marc Augé : *Religie și antropologie*
Sigmund Freud : *Discurs de principii psihicului*

NU UITAȚI !

**Pentru îmbogățirea orizontului Dvs.
spiritual citiți săptămânal revista de
opinie și atitudine intelectuală**

JURNALUL LITERAR

**Abonamentele se pot contracta atât
prin oficiile poștale cât și direct la
redacția, Bdul Șchița Măgureanu,
nr. 1, etaj II.**

Lei 163



Editura „Jurnalul literar“